JACQUES ELLUL

LOS NUEVOS POSEIDOS

MONTE AVILA EDITORES



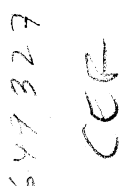
Jacques Ellul
LOS NUEVOS POSEIDOS

La discusión que plantea este libro, y su condición eminentemente polémica, derivan de los materiales que nos propone su autor. Si el mundo moderno aparece como laicizado, desinteresado de la religión y marcado cada vez más por la ciencia, también es cierto que en su seno se están multiplicando los comportamientos y las estructuras religiosas, sean colectivas o individuales.
En efecto, las manifestaciones de magia y brujería en los Estados Unidos y en Europa occidental, la expansión del Zen y el crecimiento de las religiones políticas son nuevas y ricas creaciones que aparecen ligadas a las formas y al espíritu de nuestra sociedad. ¿Dónde está, pues, la contradicción?
He aquí el tema central del libro: la irrupción de una nueva espiritualidad en plena sociedad tecnicista. ¿Cuál es la situación de la Religión en el mundo técnico? ¿Cómo funcionan hoy las distinciones entre cristianismo y religión, y cuáles son sus límites? ¿Es posible que las nuevas religiones sean provocadas, precisamente, por el crecimiento técnico? La polémica está abierta, y este libro inteligente y sagaz la estimula como pocos.
Jacques Ellul (1912), profesor universitario en Francia, participante de la Resistencia, historiador, sociólogo, ha escrito una vasta obra dedicada a los problemas de la moderna sociedad técnica y de la ética cristiana. Del mismo autor, Monte Avila Editores publicó anteriormente *Historia de la propaganda*.



JACQUES ELLUL

LOS NUEVOS POSEIDOS





MONTE ÁVILA EDITORES

Título original:
LES NOUVEAUX POSSÉDÉS

CARACAS / VENEZUELA
Traducción de LUIS PASAMAR
Portada de OSCAR DÍAZ
(Sobre un dibujo de L. Szalai)
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA

INDICE

El mundo moderno está secularizado (verdad hoy aceptada y por doquier difundida). Hemos llegado a la tercera edad de Saint-Simon o de Auguste Comte. Ha habido la sociedad religiosa y ahora hemos abandonado esta forma primitiva. Las religiones son unos viejos capullos resquebrajados que pueden ser estudiados por los anticuarios, pero en modo alguno pueden ya expresar o contener vida alguna: la mariposa ha salido de su crisálida. El hombre y el mundo han adquirido el desarrollo del insecto perfecto: es decir, sólo le queda fecundar, parir y morir. Pero, ¿se puede considerar la evolución partiendo de la noción de sociedad religiosa o de religión en general? Eso también forma parte de las verdades admitidas. Las sociedades primitivas son religiosas. Un mínimo de rigor exigiría que no se confundieran en una mezcla "las religiones" (confundiendo, por lo demás, muchos fenómenos que no son tales) y las sociedades religiosas, ¡como si sólo existiera un modo único de interpretación! Si queremos comprender, por poco que sea, la situación en la cual nos hallamos, hemos de tratar de aproximarnos algo más a aquella de la que hemos partido, o más bien acercarnos a aquella a la que nos oponemos: ahora bien, no se trata de religiones como las que se podían vivir en la Grecia antigua, en el Egipto del Antiguo Imperio, o con los polinesianos o con los bantúes (para tomar cuatro tipos bien diferentes de religiones y de correlaciones entre reli-

gión y sociedad), sino de una sociedad de tipo muy particular, nacida del cristianismo y que debiéramos llamar cristiandad. Ahora bien, nuestra sociedad moderna no se sitúa en relación a una sociedad religiosa en general. No es la contrapartida de la sociedad religiosa. Nació de una sociedad particular que se ha proclamado cristiana, y se sitúa en relación a ella. Resulta, pues, inútil reflexionar sobre la relación abstracta y general "religión-sociedad". Lo esencial estriba en admitir la cristiandad como una de las formas de sociedad religiosa no identificable con otras. Dicho en otros términos, para saber exactamente dónde nos encontramos, tenemos ante todo que considerar lo que era la cristiandad, y sólo después podremos evaluar nuestra propia condición arreligiosa.

CAPÍTULO I

LA CRISTIANDAD

Incluso antes de tratar de decir en qué consistía, es preciso subrayar una enorme diferencia entre la cristiandad y casi todas las demás sociedades religiosas. Estamos acostumbrados a considerar el fenómeno como primitivo; es decir, por mucho que nos remontemos, en cuanto podemos captar una forma social y una expresión religiosa, ambas están unidas, y al parecer lo son originalmente: la estructura politicoeconómica se ha elaborado al mismo tiempo que y por correlación con el fenómeno religioso, de forma que se pueden distinguir los factores. Al contrario, el cristianismo no es originario de la sociedad en la que se desarrolla; además, no la origina: esa sociedad existía, y cuán sólidamente, en todos los estratos cuando fue penetrada por la nueva religión y remodelada. Sólo conozco otro ejemplo comparable, el del Islam, pero su influencia se ejercía en pueblos mucho menos evolucionados, en sociedades que precisamente habían permanecido muy primarias. No existía el mismo divorcio entre el Islam y las tribus de beduinos en que irrumpió, como entre el cristianismo y el Imperio. La gran diferencia, desde ese momento, entre casi todas las sociedades religiosas y la cristiandad consiste, por una parte, en el carácter de "connaturalidad" entre religión e institución (que aquí no se encuentra, puesto que, al contrario, el cristianismo se opondrá prácticamente a *todo* cuanto constituye

la sociedad romano-helénica) y, por otra parte, en el carácter voluntario —es decir, que en todas las sociedades, la correlación entre instituciones, formas de vida, religión, se efectúa en forma espontánea. La religión forma parte de un tipo de vida, al igual que (si se las enseña) las normas de comportamiento en la mesa o la educación de los niños. El rey es un personaje sagrado: y eso no es el fruto de una doctrina, sino de una evidencia, de una expresión inmediata de la conciencia colectiva. Al contrario, el cristianismo creará la cristiandad basándose en la voluntad, como aplicación del pensamiento cristiano. La cristiandad será una prueba para traducir en formas concretas, institucionales y vividas, la doctrina cristiana. Exactamente como la conducta de la vida será la expresión volitiva y tensa de la fe en Cristo, de la misma forma la reestructuración del Estado, de la economía, de las relaciones sociales, será el resultado de una concepción de la aplicación de la fe cristiana, de una interpretación de la Biblia. La cristiandad no es una sociedad religiosa porque emane del profundo sentimiento religioso del hombre que se traduce en formas sociales, sino que es el resultado de una operación consciente y voluntaria. ¿Cómo volver cristiana a la sociedad? ¿O bien, cómo hacer para que la fe cristiana impregne todos los estratos de la vida tanto privados como colectivos? Y eso en función de la idea de que el Dios de Jesucristo es el Dios de todas las cosas (nada se le escapa) ; luego, también, de la política y de la economía; así, pues, eso debe verse en función de la idea de que la vida del hombre es un todo, del cual no se pueden separar partes. Tenemos una opinión singularmente errónea de lo que podían creer los cristianos en el siglo III o en el XI. Porque se nos ha acostumbrado a leer que los griegos separaban el cuerpo y el alma y que los cristianos les siguieron en este dominio,

porque notamos en los teólogos siempre los mismos textos referentes al desprecio por el cuerpo y la orientación ascética, y porque al fin conocemos la desencarnación del cristianismo efectuada desde el siglo XVIII por la burguesía, estamos convencidos de que todos los cristianos de todas las épocas vivieron y pensaron así hasta nosotros, bienaventurados que por fin descubrimos, tras dos mil años de errores, tanto la autenticidad del cristianismo como la corriente del pensamiento judaico primitivo. ¡Qué infinita presunción fundada sobre una pirámide de ignorancia! Si esta concepción la han podido sostener ciertos teólogos, ella no era ni común, ni general, ni permanente. Si hubiera sido así precisamente la cristiandad no habría visto la luz. Los cátaros y los espirituales deducían en efecto la sola consecuencia lógica, en el dominio de la conducta, de esa teología: era preciso obedecer a esta ruptura de forma tal que el rechazo del mundo debía ser una realidad; por consiguiente, la única salvación posible era el fin (concreto) de este mundo en breve plazo. No precisamente un fin del mundo que sería "otorgado" por Dios, sino un fin del mundo igualmente producido por el hombre. La rebelión de Müntzer o de Juan de Leyden debía ser el último acto que conduciría al reino de Dios, que ya no es el mundo. Para los cátaros, la prohibición de tener hijos conducía a una supresión rápida de la humanidad. Ahora bien: precisamente, la orientación general del pensamiento cristiano no se ha manifestado en este sentido: era preciso que perdurara en la sociedad, en un mundo al que debíamos orientar hacia Dios, configurar conforme a su voluntad; no hay oposición entre el alma y el cuerpo, Iglesia y sociedad; hay conjunción, pero el cuerpo debe obediencia al alma, y la sociedad debe estar totalmente impregnada, completamente modelada con el pensamiento, con la voluntad, con la

santidad cristianas. Lo que estos cristianos han buscado en realidad, al crear progresivamente la cristiandad, es una "moral social". Pero eran más serios que nosotros en el sentido de que se entregaron valientemente con el propósito de *aplicar* esta moral y modificar efectivamente las estructuras en función de lo que consideraban el bien y la verdad. Lo han logrado. Cuando releemos las investigaciones éticas del siglo III al XVIII, comprobamos que prácticamente se plantearon todos los problemas, afrontaron todas las dificultades, ensayaron todas las soluciones que, con vanidad, creemos ser hoy los primeros en descubrir. ¡Por supuesto, lo realizaban con el vocabulario de su época y en función de las estructuras y culturas de la sociedad de su tiempo! Por lo tanto nos será preciso tratar de comprender en qué consistía esta cristiandad, antes de considerar hasta qué punto estaba enraizada en la propia fe cristiana.

Se trata, pues, de moldear a toda una sociedad mediante la "verdad cristiana". Resulta infantil considerar solamente la primacía de la autoridad de la Iglesia o, aun, la subordinación del poder temporal al poder espiritual. Eso formaba parte, pero de forma accesoria, aunque espectacular. El primer hecho considerable es que, *volens nolens*, el cristianismo se encontró en posición de heredero de toda una cultura infinitamente compleja y rica.

¿Y qué había que hacer con ello? Ya que no existía un designio premeditado, y puesto que las élites cultas, los hombres políticos, los administradores, los retóricos, los filósofos, los comerciantes, se convierten, se vuelven seriamente cristianos, ¿qué había que hacer? ¿Predicarles que la fe en Jesucristo era el abandono de la política, la filosofía... (se trataba del espiritualismo antes citado) o, al contrario, encontrar una moral personal para el ejercicio

de estas diversas actividades, o bien empuñar las dificultades a brazo partido y tratar de transformar el conjunto en lo más fundamental, y no sólo al nivel ético, ya que éste era verdad general, y debía convertirlo *todo*? Además, los primeros cristianos accedían a la primera sociedad en la que se había tenido conciencia del "sistema social". Es decir, la primera sociedad en la que el sistema social, con sus poderes, su economía, etcétera..., era no solamente el producto de la espontaneidad, de la tradición, y de reglas metafísicas, sino que estaba voluntariamente concebido, organizado; la primera en la que se tenía la convicción de que podían transformar las instituciones según un esquema razonable en el que se expresarían la libertad del hombre, la decisión, la elección, y no la conformidad a costumbres antiguas. Jamás se valorará bastante la innovación fantástica que los griegos por un dado y los romanos por otro aportaron a la humanidad. Pero a la par que el sistema social se concibe en estos términos, se lo consideraba igualmente por primera vez en tanto que sistema; es decir, ya no era la expresión de voluntades individuales o de destinos oscuros, sino la conjunción de mecanismos, de organizaciones, de instituciones.

Si el Dios de Jesucristo era, pues, universal, debía manifestarse no sólo en las conciencias individuales sino también en las propias estructuras sociales (y en todas). De esta forma se preparaba la asimilación. Y el cristianismo, heredero de todo este conjunto, se halló ante la alternativa de asimilarlo. Asimiló, pues (y es el primer aspecto esencial de la cristiandad), todo lo religioso y mágico precedente. A menudo se ha ridiculizado a los cristianos de esa época porque bautizaban a los dioses paganos y las instituciones paganas pensando que esto bastaba y que, de ese modo, ganaban fácilmente a las poblaciones. Evidentemente el Genius protector local se ha convertido

en casi todas partes en San Genis, o San Genes, y la diosa Birgitta se ha convertido en Santa Brígida. De la misma forma, cuando el emperador se convirtió al cristianismo, se introdujeron en la perspectiva cristiana los ritos de adoración del emperador y la proskinesis tomó otro giro, apoyándose en la interpretación según la cual el emperador es el representante de Dios sobre la tierra. Los panegiristas cristianos del siglo IV hacen exactamente los mismos panegíricos que sus predecesores del siglo III, cambiando sencillamente el vocabulario teológico. Más tarde, es la misma filiación, de la hermandad escandinava y germánica, asumida, adoptada y también transformada, a la hermandad cristiana. Lo propio acontece con el armamento del caballero, que se compone de dos partes bien distintas: una que es de origen puramente pagano y germánico, la armadura en sí, y la otra que es el aporte cristiano (velar las armas, oración, comunión). No hay que creer, sin embargo, que esta "cristianización", que nos parece fútil, simplista, exterior, resultara fácil. Muy a menudo fue ocasión de conflictos violentos. ¡No se ha pasado con toda simplicidad de una forma pagana a una forma cristiana! Así tenemos que cuando se efectúa la transformación de las hermandades, los ritos de la sangre y de la cerveza son violentamente combatidos por los obispos; hay entonces oposición entre las hermandades en las que el rito de la comunión es la Eucaristía y las hermandades que se pretenden cristianas pero conservando los viejos esquemas paganos convertidos en simple fiesta. Estas serán las "hermandades salvajes". ¡Tal conflicto durará diez siglos! Es demasiado cómodo considerar que fue sencillamente un error asimilar el pasado religioso pagano, cristianizarlo, o que fue una facilidad que se otorgaron. Pues, ¿era Jesucristo, sí o no, el Señor de la historia? Lo que con esto creemos haber redescubierto

era un pensamiento común y constante a principios de la Edad Media. Y si el Señor de *toda* la historia entonces lo era igualmente de esa historia que le precedió— y además, toda la historia convergía hacia él, toda la historia era una preparación de la Encarnación antes de convertirse en su expresión. Toda la historia y no solamente la historia judía. No había, pues, una historia santa y otra historia: era la historia propia de los hombres que anunciaba Jesucristo y que expresaba la acción de Dios. De esto los hombres de la Edad Media estaban profundamente convencidos. Pero tal historia entrañaba la inmensa creación religiosa, el gran esfuerzo del hombre hacia..., un Dios. ¿Y cómo y por qué se iba a excluir *esta* parte de la historia de los hombres de este gran movimiento anunciador del Mesías? Se descubrían así, en las religiones paganas de nuestros verdaderos antepasados, testimonios verídicos: la IV Égloga de Virgilio y la sibila de Cumas habían, con toda evidencia, profetizado acerca de Jesús. ¡Y cuántas formas, ritos, leyendas, parecían precisamente integrarse en la corriente de la piedad o de la reflexión religiosa! Si se utilizó conscientemente la filosofía como marco del pensamiento cristiano, las religiones le aportaron su materia. Pero lo hacían con esa única significación de universalismo cristiano.

Ahí tenemos el primer aspecto de la cristiandad; el cristianismo asimila todo lo sagrado, todo lo religioso, lo mágico de las antiguas sociedades en las que se ha desarrollado: ello no era ni debilidad ni imperialismo, sino el resultado de una lógica interna. Hoy resulta cómodo criticar esta tendencia y esta voluntad, decir que todo reposaba sobre la confusión catastrófica, universalmente denunciada hoy, entre revelación y fe cristiana y, después, la religión. Pero estas condenas virtuosas no estoy seguro de que sean muy honestas: espero que se me expli-

que cómo sería posible "perdurar" sin que en el cristianismo no se manifieste algo de religiosidad: puesto que el Reino no se había realizado al final de la primera generación, era preciso o desaparecer viviendo con dificultades en grupúsculos espontáneos, condenados a breve plazo, u organizarse para perdurar; y se entraba, necesariamente, en ese instante, en lo religioso. A partir de lo cual obligatoriamente se planteaba el siguiente problema: el mundo no ha cambiado "en un abrir y cerrar de ojos" por el retorno del Reino, pero es imposible permitir que subsista en el paganismo ese inmenso organismo querido por Dios. Se trataba, pues, de hacerlo cristiano, de someter el mundo del Reino, de hacerlo salir de la potencia de las tinieblas.

Pero inmediatamente surgía una consecuencia: ya no era posible, en una empresa de tal orden, apoyarse en la fe individualizada de los cristianos. Los miembros de l cristiandad, que han conocido la experiencia de nuestr Señor Jesucristo y que han surgido de una conversió o de una prolongada experiencia espiritual no pueden y ser creyentes conscientes. No se podía contar más con l consagración y la conducta nacidas de la fe. De dond se desprenden dos aspectos esenciales de la cristiandad por una parte, uno se integra mediante signos exteriore (el bautismo, por ejemplo), y sobre la base de una pr suposición (a todo habitante de la cristiandad se le presu pone cristiano). A partir de entonces los signos sacr mentales se interpretan en un sentido realista e impl can un *opus operatum*. Por otra parte, en lo referen a la fe, se hace penetrar al "cristiano" en un inmens aglomerado, una especie de *"pool"* de puesta en comú de la fe y de las obras de todos, gracias a la Iglesia. Y tod pueden no tener fe personal ya que se nutren y se ben fician de la fe de los demás, es decir, de la Iglesia, qu

es concebida como *un cuerpo* en el cual cada uno ocupa un lugar y encuentra la fe que en cierto modo se le aplica (cristianos individualizados). La sociedad medieval *es* una cristiandad; ello no quiere decir que todos sus miembros tuvieran una fe personal interiorizada en Jesucristo, sino que todos se beneficiaban de la fe común. Ahora bien: esto tendía vigorosamente a transformar el cristianismo en ideología, es decir, que el cristianismo se convertía en una especie de presupuesto colectivo. Obviamente, todo el mundo era cristiano —imposible no serlo—, todo el mundo se volvía plena y absolutamente cristiano mediante el bautismo. El cristianismo otorgaba una escala de valores comunes, un fondo común de modos de conductas y actitudes, un conjunto de ideas, una combinación de referencias, a las que se podía cómodamente relacionar con los sentimientos, pensamientos, acciones, juicios de valor y objetivos por realizar. Se permanecía en el campo de una creencia basada en una evidencia social, generalizada, pero que ya no entrañaba la entrega total de uno mismo o el más alto fervor, a pesar de la creencia sincera en las verdades evangélicas, traspuestas en un registro menor para hacerlas accesibles a todo el mundo.

Por otra parte, la segunda consecuencia era la formalización externa. Puesto que el mundo se había vuelto cristiano, puesto que cualquier participante lo era, ya no hacía falta apreciar la autenticidad de los caminos seguidos en lo espiritual; era por las obras que se juzgaban las acciones: la moral se hizo indispensable. La redacción de los penitenciales de Irlanda en el siglo VI es un momento decisivo de esta mutación. Rápidamente se tuvo que transformar lo moral en jurídico. La Iglesia de la cristiandad se caracterizará por la preocupación moral (en verdad, muy legítima en el período de horrorosa corrupción de las costumbres que padeció Occidente entre los

siglos III y XI —¡y difícil de imaginar cuando no se es historiador de oficio!—), y por la voluntad de organización. Esos son los dos recursos para que un vasto conjunto se mantenga y funcione. Pero todo ello se apoyaba también en una interpretación teológica: la fe estaba adquirida; se trataba ahora de considerar las obras que de ella se desprendían y, en la medida en que se trataba de una "fe implícita", era posible obrar en ella partiendo de las obras; es decir, que interviniendo a nivel de las conductas para enderezarlas, para cristianizarlas, era posible remontarse hacia la fe. No se trataba de suscitar o de controlar en primer lugar la fe, sino de provocarla a partir de sus resultados. Por lo tanto, todo debía ser exacta y claramente significado, medido, diferenciado: tanto las reglas de conducta como las condenas de las malas conductas, tanto los esquemas de la organización de la vida y la Iglesia como los dominios prohibidos. Por este medio la Iglesia se convertirá en un gran organismo eticojurídico.

Pero la cristiandad presenta otro carácter fundamental: si en su seno abriga la religiosidad del pasado, es también el nexo en el que la Iglesia asume la cultura (en sentido estricto). Sobre este particular, no será preciso insistir: ha sido enunciado y demostrado muy a menudo. Todo el pensamiento, el saber, la vida intelectual de la sociedad grecorromana fueron cuidadosamente conservados en y por la *gracia* de la Iglesia. Prácticamente, nada sabríamos de los griegos ni de los romanos sin los pacientes copistas y coleccionadores de manuscritos de los monasterios y obispados. ¡Y decir que comúnmente se proclama el carácter oscurantista y fanático de la Edad Media! Tan poco oscurantista que estos hombres se preocuparon seriamente por el legado intelectual de las sociedades pasadas, tan poco fanáticos que recopiaban todos esos manuscritos pa-

ganos, incluso los más escandalosos, según el criterio de la fe y sus costumbres. Pero no pretendo desarrollar este aspecto como tal; el problema es mucho más amplio: ¿por qué la Iglesia cumplió esta función? Suele responderse estúpidamente: "Porque los únicos instruidos eran los clérigos." La verdadera cuestión es, en realidad, por qué los clérigos eran instruidos. ¡Al fin y al cabo, la reacción destructora de los feroces eremitas de Alejandría era también una expresión de la fe cristiana! En realidad, nos hallamos en presencia de una orientación esencial de la cristiandad. Hay cierto número de funciones imprescindibles para que la sociedad logre vivir y para que los hombres vivan en sociedad. Pues bien: la Iglesia está llamada a ocuparse de todos aquellos de quienes nadie se ocupa. Es la servidora universal; sin ella nada se hace. Ya nadie se interesa por la cultura intelectual, por la filosofía, nadie se ocupa de los pobres y de los enfermos, nadie se preocupa por mejorar la agricultura y desarrollar las superficies cultivadas, ya nadie organiza la vida de los hombres en las fiestas y en el descanso ni nadie instaura las normas de una posible vida colectiva en la cual el hombre no sea un lobo para el hombre: pues bien, la Iglesia lo hará. Como un servicio indispensable sin el cual sería simplemente imposible sobrevivir. ¡Esto es la cristiandad! Pero ello implica entonces que la Iglesia establezca, para esa sociedad, cierto número de "principios cristianos" aplicables, de los cuales se puedan deducir consecuencias concretas —principios referentes a todos los aspectos de la vida—, fuere cual fuere el aspecto bajo el cual se trate el problema; principios deducidos de la fe, de la Revelación, de la Biblia. Con toda evidencia, el cristianismo se refiere a la totalidad de la vida del hombre (sea ésta moral, política o económica) y de la vida de la sociedad. ¿Cómo no se podrían deducir entonces

indicaciones para la actividad política o económica? ¿Y cómo éstas no se elaborarían como principios de acción y de organización? Ahora bien, esto se hermana perfectamente con el otro punto de vista, aquel al que aludimos anteriormente: nadie se ocupa más de ello; es preciso, pues, que la Iglesia lo haga. No fue un imperialismo exacerbado lo que llevó a la Iglesia a formular los principios de una vida económica conforme a las Escrituras, sino la clara visión de que todo debe expresar la Señoría de Jesucristo, y que no hay esfera de la vida humana que Jesucristo no pueda regir. Si la economía medieval fue lo que fue, con sus fuerzas y sus debilidades, no fue, contrariamente a la interpretación histórica actual, debido a las solas circunstancias, sino debido a la acción voluntaria, consciente, organizada por la Iglesia. La condena de la actividad comercial, del préstamo con intereses (se aplicaba mucho más de lo que hoy se admite), la reducción de la importancia global del hecho económico, la preocupación por arrancar del hombre la pasión por la riqueza, la búsqueda de equilibrio y justicia en las relaciones económicas, la concepción de una organización autárquica (y esto no era ponerle al mal tiempo buena cara, no se producía únicamente debido a las dificultades de las comunicaciones: era la expresión de toda una concepción de la vida). Todo eso sólo era la meditada aplicación, en el dominio económico, de un conjunto de "principios cristianos" resultante de la preocupación en manifestar, también allí, la majestad de Jesucristo.

Pero la idea de cristiandad entraña igualmente, en otro campo, otras dos consecuencias[1]: en primer lugar, por

[1] Sobre este particular y para un desarrollo más amplio: J. Ellul, *Historia de las instituciones*, tomo II.

cristiandad se entiende toda sociedad particular que se hermana con la cristiandad universal. Cada señorío, cada ciudad, cada reino, sabe que pertenece al conjunto más vasto de la cristiandad y que quiere pertenecer a él. El término toma aquí una dimensión geográfica y no cualitativa, como anteriormente. Cada grupo humano, político, social, se supedita al Todo que es la cristiandad, de forma que en último término, hay (y debe de haber) coincidencia entre la sociedad civil en su conjunto y la Iglesia universal. Las dos realidades se cubren geográficamente y se organizan la una en relación a la otra. A partir de este esquema resulta, pues, que en el seno de la cristiandad es inaceptable la soberanía de las organizaciones políticas. Es igualmente inaceptable que las fronteras entre las naciones, reinos, señoríos, sean radicales, imperativas, impermeables. *Antes* de ser reino, una unidad política es *fracción* (no digo miembro, ya que esto implicaría precisamente una especie de antecedente de reino, que se asocia a los demás...), de esta unidad, única unidad valedera, de la cristiandad. Ésta no se compone de la suma de los grupos sociales: es una y tolera, por comodidad de acción, la división en grupos. En esta unidad politicosocial (en la que, por supuesto, la realidad es representada por el Imperio Romano, pero cuya imagen es la unidad del cuerpo de Cristo), no puede haber confusión entre la Iglesia y los poderes políticos, sino que ambas disciplinas se organizan la una en relación a la otra. La Iglesia no pretende dirigir la política, pero no puede tolerar que la vida política sea indiferente a la fe. Se puso de manifiesto que el cristianismo, al englobar la vida toda del hombre, debía igualmente inspirar la vida política. A partir de lo cual, para manifestar la unidad de la cristiandad, de la misma forma que sólo había una Iglesia debía solamente haber un poder político úni-

co, por lo menos simbólico, por encima de todos los poderes particulares. Por otra parte, no podía haber confusión entre el poder espiritual y el poder temporal, pero, menos aún, autonomía e independencia de este último, ya que el cristianismo debía penetrar todo, inspirar, provocar, y muy rápidamente, en consecuencia, verificar y luego controlar. Ya se conocen las enormes dificultades que surgieron de esta distinción entre los poderes, *poderes que existen en tanto que representantes de las funciones* y *no como potencias en sí*. He aquí una realidad con harta frecuencia mal entendida: no había, por parte de la Iglesia, una pretensión de ejercer una fuerza dominante o dirigente, sino una función expresada en infinidad de funciones; ahora bien: ello implicaba la posibilidad de cumplir esa función, lo que entrañaba cierto poder. Es evidente que esta forma de plantear el problema derivó rápidamente hacia el poder, sobre todo a partir del momento en que la Iglesia, en primer lugar el papado, se convirtió en una potencia directamente política: por poseer un territorio, una organización política, el Papa se convierte en jefe de Estado. Lo que viene a complicar aún más la relación, ya de por sí difícil, entre "ambos poderes". Pero no hay que olvidar el pensamiento inicial, el origen de esta situación.

El segundo orden de consecuencias que procede del concepto de cristiandad podría expresarse por la identificación entre la Iglesia y la sociedad. Los dos elementos están cubiertos geográficamente. Cuando, con sus misioneros, la Iglesia penetra en nuevos países paganos para implantar la fe, estos núcleos participan en el conjunto denominado cristiandad y son llamados a identificarse con las normas políticas o económicas existentes. Pero, recíprocamente, para formar parte de la sociedad (civil), es preciso ser cristiano (por lo menos en el sentido en

que lo hemos definido). En el marco de las fronteras de la sociedad civil sólo pueden vivir cristianos que participan de la misma visión del hombre y del mundo e, implícitamente, de la misma fe. Más allá de las fronteras, están los paganos, con los cuales no se pueden mantener relaciones "normales", sino sólo una hostilidad recíproca e instintiva. Los paganos no constituyen, por supuesto, una verdadera sociedad a los ojos de los miembros de la cristiandad, ya que no se puede concebir una sociedad ordenada y justa que no sea cristiana. Pero, al mismo tiempo, el rey que está sometido a la Iglesia sólo está sujeto a la justicia y a la clemencia como con el pueblo cristiano. Al jurar en lo sagrado, se compromete con este pueblo, pero para que el rey tenga obligaciones para con él es preciso que el pueblo sea cristiano. Por lo tanto, al herético (¡que es peor que los paganos!) se lo expulsa no sólo de la Iglesia, sino, también, de la cristiandad. El pagano que penetra en el marco de la cristiandad está obligado a convertirse si solamente quiere vivir. Esto es lo que explica el carácter insoluble e irritante del problema judío. Los judíos son los únicos que, no siendo cristianos, son tolerados. Pero viven en esa sociedad como si no vivieran en ella: es decir, no tienen ni derechos ni deberes. Se tolera su presencia física, su actividad, pero se los ignora. Viven en comunidades, con sus propias reglas y estatutos, no reconocidos, como derechos, por la sociedad, pero constantemente plantean problemas a dicha sociedad: ¿cómo se puede ser hombre sin ser cristiano? Tal planteo equivale a cuestionar la concepción fundamental de la propia cristiandad.

Ahora que todos vivimos con un prejuicio materialista inveterado (todo se hace por motivos de tipo económico) y con la sospecha pegada al corazón (detrás de todo lo

que se confiesa se ocultan motivos inconfesables), hemos adquirido una visión notoriamente inexacta de la cristiandad. Transponemos a la época de los siglos VIII-XIX nuestros testimonios y experiencias actuales. De forma que estamos convencidos de que las cruzadas se realizaron debido a intereses capitalistas del papado, que las catedrales se construyeron gracias a una opresión terrorista del proletariado, que la esclavitud se suprimió a causa del progreso técnico y que las normas de la Iglesia referentes a la política o a la economía jamás fueron aplicadas. A su vez, a la Iglesia se la concibe como una potencia política y financiera, y los conflictos entre el emperador y el papa son simples conflictos de potencia, etcétera. Todo esto no es *completamente* inexacto, sería solamente preciso agregar "también". Las cruzadas son un enorme acto de fe, la convicción de que el reino de Dios vendrá a la Tierra cuando Jerusalén sea cristiana: y las autoridades eclesiásticas, los papas mismos, creyeron en ello; pero hubo también no pocos negocios, inevitables por lo demás para el lanzamiento de una empresa de tan vasta envergadura, etcétera. En oposición a los afirmaciones de los siglos precedentes, adquirimos la costumbre de considerar sólo los efectos negativos de la cristiandad: la insoportable pretensión política del Papa, el formalismo mágico de los sacramentos, los errores teológicos que se acumulan por estratos sedimentarios, las supersticiones, la aceptación de una "explotación" de los pobres y los desamparados por los ricos y poderosos, el estancamiento económico mediante la distracción del hombre por las actividades serias y su orientación centrada en el paraíso, la utilización del espíritu para ocultar o legitimar la opresión y la explotación, la consagración del rey como la potencia cristiana por excelencia, etcétera. Todo esto no es falso, como en el caso precedente, a condición de decir

"también". Puesto que es preciso, igualmente (sin desarrollarlo al extremo y sin sólo considerar este aspecto), recordar hasta qué punto la acción de la Iglesia y la organización de una cristiandad fueron positivas y favorables para el hombre. En primer lugar, por la supresión de la esclavitud. Tras haber afirmado tranquilamente durante un siglo que esto fue en efecto el resultado del cristianismo, a partir de 1930 se puso de moda declarar que el cristianismo no intervino para nada y que fue ora el agotamiento de las fuentes productoras de esclavos, ora la mutación económica, ora el progreso técnico lo que acarreó la supresión de la esclavitud. Pero ningún historiador serio y honesto ha podido probar nada al respecto: actualmente se vuelve sobre el particular y cada vez son más los historiadores que están de acuerdo en que no se puede explicar la supresión de la esclavitud únicamente por causas materiales. El hecho decisivo es la transformación de las mentalidades por el cristianismo. Y si ha habido progreso técnico, ello ha sido a causa de la supresión de la esclavitud para hacer frente a una brusca supresión de la mano de obra.[1] Historiadores totalmente no cristianos, pero simplemente fieles a los documentos, llegan hoy a esta conclusión. La cristiandad ha tenido un conjunto de efectos positivos innegables. La protección de los débiles ha sido uno de los grandes temas de preocupación de esta época, protección que no fue ni vana ni fútil, sino organizada, real: digamos que

[1] Desde los estudios de B. Gilles y de Lynn White ya no puede haber más dudas sobre este particular. Aunque su obra no trata directamente de este problema, muestra el amplio auge de las técnicas en la Edad Media, que contrastan con el estancamiento de la Antigüedad. Mientras la esclavitud fue la solución para los problemas del trabajo, no hubo desarrollo de las técnicas; a partir de su supresión era preciso arreglárselas de otra forma: de ahí las técnicas.

los inconvenientes de una sociedad en la que había poderosos y humildes, ricos y pobres, se redujeron al mínimo: no estoy convencido de que haya otras sociedades históricas, da nuestra incluida, que en este sentido hayan ido tan lejos. Se aplicaron a menudo, con éxito, todas las formas económicas y políticas de protección a los humildes. Asimismo, las intervenciones de la Iglesia en favor de la paz fueron extremadamente eficaces: el mecanismo de las Ligas por la Paz, por ejemplo, la Tregua de Dios, la Paz de Dios, fueron excelentes instituciones mediante las cuales la Iglesia no se limitaba a piadosas declaraciones sobre la paz entre los hombres sino que elaboraba sólidas instituciones para conseguirla. En una situación prodigiosamente resbaladiza, agitada, en ocasiones sin fe ni ley, la Iglesia logró un milagro de orden y de justicia. Se la ha tachado de juridicismo, pero en un medio en el que se había perdido todo sentido del derecho y del bien público, ¿no fue un inmenso socorro, un progreso humano considerable el hecho de renovar el Derecho? Se le reprocharon sus intervenciones en la política, pero en medio del desorden y de las luchas de los poderosos, la Iglesia lograba establecer una situación soportable. En un mundo económico totalmente perturbado, estableció normas e instituciones. La doctrina del precio justo (que se aplicaba sin tener en cuenta lo que se poseía) o la prohibición de la usura [1] son principios esenciales para limitar la explotación o para equilibrar la vida econó-

[1] Sobre este particular, con frecuencia se subraya que la Iglesia de todos modos toleraba la usura puesto que la practicaban judíos y lombardos. Tal acusación pone de manifiesto una vez más la mala fe de los críticos: la Iglesia no podía prohibir a judíos y lombardos que practicaran la usura *puesto que no eran cristianos*. La prohibición sólo era valedera para los cristianos: y la Iglesia no la ha transformado en regla jurídica universal, pues, si lo hubiera hecho, habría sustituido al poder jurídico.

mica. Ciertamente, son principios de estancamiento y no de progreso, pero el problema que se planteaba era el siguiente: o bien otorgar mayor importancia a la actividad económica, a la producción, al consumo, lo que acarrearía el incremento del poder de los ricos sobre los pobres, o bien proteger ante todo a los débiles, buscar el mayor equilibrio económico (el equilibrio, el *ordo*, era asimilado entonces a la justicia, exactamente como hoy asimilamos la justicia con la igualdad), lo que provoca el estancamiento. La Iglesia eligió la segunda vía. Pero no se la puede condenar por esto sino partiendo de una ideología progresista y de una mitología del desarrollo de la producción identificado con el bien. Cuanto acabo de exponer, y podría multiplicar los ejemplos de intervención positiva, no corresponde a una mera opinión que yo pudiera tener, sino que es el resultado de centenares de estudios históricos minuciosos, exactos, que se oponen a los grandes frescos ideológicos utilizados desde la aparición del marxismo.[1] En suma, la Iglesia medieval consideró que, en el desorden general, tenía que hacerse cargo de la sociedad. Dicho en otros términos, tuvo la valentía de dedicarse concreta, prácticamente, a todo un conjunto de los problemas difíciles. No se limitó a perorar sobre la necesidad de la encarnación de la fe, como hacemos hoy, o de enviar mensajes o declaraciones, ya se trate de los discursos del Papa o de los del Consejo Ecuménico. Y, por supuesto, debido a su intervención y a sus prácticas, se ensució las manos. La cristiandad fue un régimen en el que se trató de poner colectivamente en práctica la fe cristiana, y las críticas que al respecto se

1 Si por lo menos, entre los estudios históricos contemporáneos, se exceptúa Le Golf: *Civilisation de l'Occident Medieval* (1965), que continúa siendo uno de los representantes del materialismo más burdo.

han podido formular son, simplemente la comprobación de que no se puede intervenir en la vida política y económica sin contaminarse.

Me queda por decir que cuando la Iglesia y los cristianos elaboraron no solamente la doctrina de la cristiandad sino su práctica, no lo hicieron en base a una idea insólita, sino en función de su fe y de su teología. Obvio es señalar que los principios fundamentales del cristianismo contienen a la cristiandad. Recientemente, un distinguido teólogo francés recordaba, en una de sus obras, que el cristianismo es político desde su origen. Esto se ha convertido inclusive en una evidencia, en un *leit motiv*. Sea. Pero otra verdad central es la de la Encarnación, que condiciona una puesta en práctica. Resulta imposible, para un cristiano, permanecer en la fase de las declaraciones de intención. Además, Jesucristo es el Señor universal de la historia, y es preciso que este señorío se manifieste. Baraje estas tres verdades y, si es usted una persona seria, tiene usted sin lugar a dudas tendencia a la cristiandad. Su realización dependerá sólo de la energía de los cristianos, por una parte, y, por otra, del desorden de la sociedad y de la inconsistencia de los poderes políticos. Pero, ¿cómo es posible que se rechazara la institución de una sociedad cristiana? En tanto se deseaba que, en la vida personal, todos los cristianos vivieran la fe de forma concreta, ¿por qué no desearlo colectivamente? Y si el cristianismo *es* político, ¿por qué no hacer una política inspirada en la fe? He aquí lo que ha sido prodigiosamente aclarado en una de las obras más hermosas que existen e ilustran el pensamiento (¡no cristiano!) moderno: la *Mímesis* de Auerbach. Con finura única, Auerbach ha demostrado que conducía a un modo colectivo de ser, a una cierta forma de representar lo real, que

implicaba la cristiandad. Y no penetrar en esta senda es o bien despreciar la Encarnación, o bien no ser fiel con uno mismo, es decir, ser hipócrita. Eso sí, no se puede alegar que los hombres de la Edad Media se equivocaron, que tenían una teología deficiente; aunque no tenían para nada la convicción de establecer el Reino de Dios en la tierra, sus esfuerzos fueron honestos; todos los desastres, los dramas, los errores y las injusticias de la Edad Media los conocemos por los textos establecidos por los cristianos. Querían fundar una cristiandad, ¡pero sabían a qué distancia se hallaban del Reino de Dios! Lo importante, lo decisivo, es que esta búsqueda expresaba, como intermediaria entre lo teológico la fe y la política y la acción, una actitud frente a la realidad, actitud que Auerbach ha canalizado: tomada en serio y en consideración a la realidad (y no negación, como en ocasiones se ha dicho), realismo fundamental pero que se niega a detenerse en esta realidad: ésta es una *figura*. La Edad Media tuvo una concepción figurativa de lo real, lo que significa que "un acontecimiento que se ha producido en esta tierra no significa sólo este acontecimiento sino también, y sin perjuicio de su realidad concreta, *hic et nunc*, otro acontecimiento, al cual anuncia o al que repite, confirmándolo. La relación entre los acontecimientos no está concebida esencialmente como un desarrollo temporal o causal, sino como formando una unidad en el seno del plano divino, en el que todos los acontecimientos constituyen partes y reflejos..." (Auerbach). Pero esto conduce, al mismo tiempo, a tomar radicalmente en serio la realidad, cosa que hicieron los hombres de la Edad Media: tal la razón en virtud de la cual se apasionaron por la vida política, a la que dieron considerable dimensión ya que en las acciones de los pueblos y de los reyes, en las decisiones de la muchedumbre y en los movimientos

de rebelión, veían una acción de Dios: *Gesta Dei per Francos; omnis potestas a Deo per populum*, etcétera. ¿Y no fue acaso la traducción histórica de la Encarnación, expresada en la vida de Jesús, junto con "la mezcla radical de realidad cotidiana y de trágico sublime" lo que acarreó una mutación mental en la forma de considerar lo real? "Tal figura trágica (Jesús), un héroe que, si bien muy frágil, saca fuerzas de su misma fragilidad cual vaivén del péndulo" es incomprensible para la mentalidad grecorromana y crea un nuevo estilo de representación de lo real que "asume la realidad concreta con su fealdad, su bajeza, su indignidad", aunque refiriéndola a su significación fundamental pues *esta* realidad representa también otra *realidad*. Por estar el todo situado en el tiempo (y no un polo de la *figura* en el tiempo, y el otro en la eternidad), sin que por ello los dos acontecimientos (el que anuncia y el que cumple) se hallen unidos por una relación causal y en una dimensión simplemente horizontal. "La unión horizontal de los acontecimientos se disuelve, el *hic et nunc* no es más un simple elemento del proceso terrestre, sino, al mismo tiempo, algo que siempre ha sido y que se realiza en el futuro". Esta concepción de la realidad (que en la Edad Media jamás fue despreciada, contrariamente a lo que sostienen muy sumarias afirmaciones: se deseaba el cielo; por lo tanto, se despreciaba la tierra; tal fue el caso de ciertos místicos, pero no del pueblo cristiano de Occidente), trató de encarnarse en la cristiandad, porque era ella lo que se discernía claramente en la persona y la vida de Jesucristo, como Encarnación del Verbo.

CAPÍTULO II

POSCRISTIANDAD (SECULARIZACIÓN)

Se ha convertido en un lugar común, que se toma por una evidencia verificada, que el mundo moderno es un mundo secular, secularizado, ateo, laico, desacralizado, desmitizado. Y en la mayor parte de los escritos contemporáneos se toman estos términos como equivalentes, sin notar las diferencias considerables que puede haber entre laicización y secularización, por ejemplo, o entre desacralización y desmitización. Se pretende, a grandes rasgos, expresar solamente la idea de que el mundo moderno adulto o mayor ya no cree, quiere pruebas, obedece a la razón y no más a creencias, sobre todo religiosas; se ha librado de Dios, de Dios Padre, y hablarle de religión no tiene sentido alguno. Ha entrado en un nuevo modo de pensamiento, que no es ya el pensamiento tradicional que se expresa mediante mitos[1]; no puede escuchar sino una palabra que no sea trascendente y vivir de un modo concreto. El tiempo de la religión ha terminado. Tal es el discurso usual, ahora, en la mayor parte de los medios de intelectuales cristianos, y en particular en el Consejo

[1] Partiendo del *Pensamiento salvaje* de Lévy-Strauss, se podría reflexionar ampliamente sobre el hecho, que ese autor afirma, de que no existe una diferencia real entre el pensamiento del hombre moderno y el del más "primitivo".

Ecuménico. Por lo demás, resulta harto difícil discernir si, en esa afirmación, se enuncia un hecho, un deseo, una comprobación sociológica o una construcción imaginaria de un tipo humano abstracto partiendo de la idea que uno se puede hacer de un hombre imbuido de ciencia. En realidad, si se examinan los textos sobre los que se apoyan estas afirmaciones (sólo de vez en cuando estudiadas) nos percatamos que se trata mucho más de una explicación a posteriori. Generalmente se parte de la evidencia: "El hombre moderno no quiere ya oír hablar del cristianismo, ha perdido la fe, la Iglesia no penetra ya en la sociedad contemporánea, ya no tiene audiencia, es evidente que el mensaje cristiano nada dice ya a la gente de nuestras sociedades", y, empalmando *esto* con la crítica hecha a partir de las ciencias de los fundamentos, historia y contenido del cristianismo, y comprobando al mismo tiempo que el hombre moderno recibe, mal que bien, una orientación técnica, ya que científica, implícitamente se concluye: "Porque está imbuido de ciencia, este hombre ya no es religioso", y se asimila el rechazo del cristianismo con una característica nueva del hombre, que se ha vuelto irreligioso.

Ahora bien: *a partir de esta convicción* se asiste en las Iglesias a una tentativa impresionante de remozamiento para lograr alcanzar de nuevo a este hombre y hacer oír el mensaje evangélico. Nuevas teologías, nuevas estructuras de la Iglesia, inserción en el mundo moderno, tentativas de testimonios y predicaciones no religiosas, etcétera. En realidad, todo el movimiento y la *crisis* de la Iglesia actual se apoyan en esta convicción. He ahí por qué pienso que es en primer lugar fundamental saber, sí o no, si la comprobación es exacta y si realmente vivimos una época arreligiosa. ¿Y si a fin de cuentas nos hubiéramos equivocado? ¿Si por casualidad se da el hecho (cier-

to) de que se pueda decir: "Inclusive, si hay error procede de otra causa y se debe interpretar de otra forma"? ¿Si hubiera error a nivel de la comprobación de los hechos y a nivel de su *interpretación*? No comprendo que se pueda desechar esta cuestión y decir que no tiene importancia y pretender que no es de esto de lo que hay que hablar. Comprendo perfectamente que se pueda decir: "De todas formas, inclusive si hay error sobre el hecho, la cuestión planteada por Bonhoeffer y Bultmann (a saber: ¿qué sentido tiene la fe en el mundo moderno?) sigue siendo justa", ello es cierto, pero no creo que se pueda eludir así lo demás si se considera que "la desenvoltura de Bonhoeffer en relación con la historia del pasado conduce a evitar la discusión sobre la corrección de los análisis de Benhoeffer..."El hecho de que Benhoeffer se equivoque sobre problemas de historia no es óbice para que no nos interroguemos cuando igualmente se equivoca sobre las ideas que se hace de nuestra sociedad. ¿Cómo se puede decir que la cuestión: "¿El hombre y el mundo actual se han vuelto realmente mayores?", es tan vana como la discusión sobre el carácter no mitológico del hombre moderno, mientras que en realidad es a partir de *estas afirmaciones*, y no por motivos teológicos, que todo ha empezado, que se ha hecho derivar todo? [1] Resulta esencial saber, sí o no, si el hombre moderno es religioso o arreligioso.

Pero antes de seguir será oportuno precisar los diferentes calificativos que se han empleado para designar este fenómeno, calificativos cuya acumulación testimonia una gran confusión de espíritu. En primer lugar, nos encontramos con el "posconstantinismo" y la "poscristiandad".

1 Estas citas se han tomado de la obra, dicho sea de paso notable y profunda, de A. Dumas sobre Benhoeffer.

Respecto al primer aspecto, el hecho es muy sencillo: a partir de Constantino se produjo una asociación activa de la Iglesia con el poder político. Éste apoyó a la Iglesia, la favoreció, la ayudó en su desarrollo, en sus empresas, ofreció un estatuto especial y privilegiado a sus miembros, garantizó bienes y personas, puso a disposición de ella el brazo secular, aceptó sus consejos, la unió estrechamente a sus decisiones y a sus deliberaciones, y afirmó la verdad absoluta del cristianismo. Pero, en contrapartida, la Iglesia debía ser un apoyo del poder. Debía asociar el poder a sus empresas. La Iglesia era su agente de propaganda y debía soportar las injerencias del poder en su dominio, hasta tal punto que la política intervenía a veces para zanjar los debates en el seno de la Iglesia e, incluso, las cuestiones relativas a verdades teológicas. La intervención no siempre era equitativa: unas veces el Estado dominaba a la iglesia; otras, sucedía lo contrario. Esta asociación, que no procedía únicamente de la perversa voluntad política de sojuzgar a la Iglesia, sino también de la buena voluntad de servirla, pues los jefes de Estado se habían convertido al cristianismo (¿y qué se podía hacer contra esto?), situó a la Iglesia en una posición de conformismo y de potencia que fue sin lugar a dudas un error, la herejía fundamental de este período. Mientras la Iglesia conservó la actitud rigurosa e intransigente de Ambrosio, obispo de Milán, hasta Teodosio el Grande, no hubo nada que temer. Pero esto fue excepcional. En realidad, la Iglesia fue comprada, pervertida por el uso de la potencia y la asociación con el poder político. Tal fue el aspecto más siniestro de todo el período de la cristiandad. Ahora bien: se puede afirmar, en conjunto, que esta asociación ha terminado. Desde la gran ruptura entre la Iglesia y el Estado, durante la revolución francesa primero y, posteriormente, en 1905, Francia ofreció el ejemplo de una

sociedad que practicaba la separación rigurosa entre Estado e Iglesia. Dicha sociedad no puede, en nada, ser considerada un poder, y menos aún como poder político. La batalla fue, por supuesto, muy ruda; y en este sentido el constantinismo, que había logrado el sometimiento completo de la Iglesia, alcanzó la cumbre del poder con Napoleón. Bajo el régimen de la Restauración, el Estado logró avasallar al extremo la posición de la Iglesia. El posconstantinismo afecta, pues, principalmente la relación entre Iglesia y Estado. La ruptura se ha consagrado con el advenimiento de los regímenes socialistas, y, con cierto retardo, tiende a producirse en todas partes. Sobre este particular no cabe duda alguna. El hecho es patente y resulta más fácil de delimitar cuanto que es más preciso y se refiere a una situación neta. Pero el término "posconstantinismo" no expresa el conjunto de la situación, y se aborda un dominio más impreciso con las expresiones poscristiandad, laicización, secularización.

I. Poscristiandad

La poscristiandad, o aun la "sociedad acristiana", es el resultado de un proceso de descristianización. Por supuesto no voy a exponerme al ridículo de describir, después de haberlo hecho miles de escritores, el fenómeno de la descristianización; me limitaré sólo a evocar algunos aspectos conocidos. Por un lado, el cristianismo perdió una parte de su vitalidad, se ha vuelto moral, sistema filosófico, organización eclesiástica, machaqueo de conformismo, hipocresía... Por otro, se desarrollaban pensamientos no cristianos, o anticristianos, a la par que se penetraba en la fase del descubrimiento del relativismo moral y de la religión: había por doquier, en el mundo, morales y religiones diferentes del cristianismo consideradas como verdaderas por sus adeptos. Había personas que no eran

cristianas y que se comportaban tan bien como las cristianas. Por supuesto que la ruptura con el Estado ha contribuido rápidamente a esta descristianización. Por último, esta descristianización se ha confirmado con el desarrollo de la ciencia, en particular de las ciencias físicas e históricas, que han operado en dos niveles diferentes. Resulta innecesario desarrollar todo esto pues es harto conocido. Esta descristianización se expresa de forma muy evidente: ausencia de interés, en los individuos, por las cuestiones planteadas por Jesucristo (eso no les concierne y se considera que esta fe, esta verdad, no tiene eficacia alguna para cambiar la situación). Las preocupaciones principales son de carácter político y no espirituales. El hombre moderno ya no comprende el vocabulario cristiano, los términos cristianos no tienen ya peso ni contenido, lo que implica de hecho que las concepciones de la vida son tan extrañas que las expresiones cristianas no suscitan ya nada (piedad, salvación; gracia, redención, señorío de Jesucristo) o sólo ideas falsas, que han recibido un contenido político (justicia, paz). Esta descristianización se expresa además en una concepción materialista de la vida, un materialismo no intelectual o filosófico, sino concreto (comodidades, nivel de vida, prolongación de la vida), asociado a una creencia en el progreso apoyada en los hechos (el hombre progresa siempre hacia lo mejor, realiza más el bien: y éste se logrará como resultado de un amplio movimiento de progreso material infalible). Podríamos proseguir esta enumeración de posiciones ideológicas y sentimentales del hombre moderno, su convicción de que todo está regido por la fatalidad, de que la vida del hombre está hecha para ser feliz, de que el hombre es por naturaleza bueno, etcétera. Todo ello ha incidido en el proceso paulatino de la descristianización, con el establecimiento de referencias fundamentales distintas del cristianismo, y

no vamos a abordar la dificultad insoluble: ¿cuál es la causa? ¿Acaso, por obra de movimientos hostiles, el cristianismo ha retrocedido; o acaso, por haberse pervertido, el cristianismo ha provocado el nacimiento de un nuevo horizonte, de una nueva concepción del mundo y del hombre? Parece que ambas concepciones han progresado conjuntamente. Sea como fuere, en el plano individual se verifica una dificultad mucho más grave para "creer" en la Revelación de Dios y que hay muchas menos personas que se declaran cristianas. Este movimiento de descristianización conduce a una situación que podemos calificar de "poscristiandad": la poscristiandad implica el posconstantinismo, pero lo sobrepasa ampliamente. El término "poscristiandad (he sido de los primeros en utilizarlo, allá por 1937) ha provocado incomprensiones: me gané en aquel entonces una severa réplica de K. Barth, según la cual no podía haber un mundo poscristiano, puesto que, de todos modos, Jesucristo es venido, sigue siendo el Señor de este mundo y de la historia, y es actual: en relación a lo dicho no puede haber noción de "posterioridad". Por supuesto, será preciso distinguir un mundo poscristiano (en el sentido que lo interpretaba K. Barth —y aquí estoy completamente de acuerdo con él—), y la poscristiandad, que se sitúa a nivel histórico y sociológico, sin decir nada sobre la verdad de Jesucristo, y que sólo significa que se ha salido de la situación de cristiandad tal como la describí en el capítulo anterior. Pero no basta con decir que hubo cristiandad y que ahora es otro tiempo, pues la poscristiandad tiene un contenido muy importante. En primer lugar, el cristianismo ya no es evidencia. Ha dejado de ser la escala de valores comunes, el punto de referencia que la conciencia ofrece espontáneamente a todos los pensamientos y a todas las acciones, el criterio de valor. Ha dejado de ser "el lugar

común evidente". En esta función indispensable, ha sido reemplazado, en la conciencia colectiva, por el socialismo.

En segundo lugar, la Iglesia no sólo no abarca ya a la sociedad, no tiene ya poder en el mundo, sino que se encuentra estrictamente reducida a una función determinada. Ese aislamiento de la Iglesia es precisamente uno de los aspectos más importantes de la poscristiandad. Para los problemas serios no se tienen en cuenta para nada los juicios espirituales o éticos de la fe cristiana, y se establecen exactamente dos dominios (de la misma forma en que ha habido separación entre la Iglesia y el Estado): por un lado, un dominio social, político, intelectual, científico, artístico, en el que la Iglesia y el cristianismo nada tienen que decir ya que obedecen a sus propias leyes específicas, y, por otro, un dominio religioso, espiritual, ético, donde a lo sumo y en competencia con las demás ideologías se aspira a que el cristianismo ocupe su lugar. En cuyo caso la Iglesia se halla entonces encasillada aquí. No se pretende su desaparición, su evacuación, pero se le otorga, en el vasto anfiteatro de la sociedad, un transpuntín del cual no debe moverse. Tiene su dominio específico, como es la Universidad, el Consejo de Estado, o la Orden de los Médicos, y su función le es asignada por el cuerpo social. La Iglesia está allí para lo espiritual y lo religioso, para las ceremonias y para satisfacer ciertas aspiraciones del hombre. Pero se da por descontado que no debe intervenir en los asuntos serios, sean éstos políticos o económicos. Debe estar al servicio de la potencia dominante, por ejemplo, económica, en vista de la estabilidad social (como en Francia y Estados Unidos) o de ciertos poderes políticos (como en la URSS, Hungría, Polonia, Checoslovaquia...). Se la tolera a condición de que haga lo que se le pide y nada más. Es una garantía para la moral —y se interpreta con esto: tanto sus adversarios como sus

amigos. Si la Iglesia ya no protesta contra el crimen, el adulterio y la droga, ya no se presta al juego de la sociedad poscristiana: se mantiene de todas formas a la expectativa para algo, algo que está bien circunscrito y sobre lo cual todo el mundo está de acuerdo.

Pero el último aspecto decisivo de la sociedad poscristiana es que precisamente ésta no ha sido afectada por la experiencia cristiana y se ha librado de ella. Dicho en otros términos, no se la puede asimilar a una sociedad pagana. Ya no tiene la inocencia y la ingenuidad de la ignorancia para con el cristianismo y cuanto éste conlleva consigo. Por una parte, esta sociedad poscristiana está marcada por el paso del cristianismo, y por otra parte se estima informada. La Iglesia está profundamente traumatizada, no se ha librado de la huella del pecado original, de la voluntad de una salvación, de una esperanza, de un reino de Dios, de la convicción de que es preciso un salvador, de la angustia y del desgarramiento entre una culpabilidad última y un perdón que no puede venirnos de nosotros mismos... Todo esto es el producto de la era cristiana. No hemos salido de ello, pero hemos eliminado "lo cristiano", para conservar "lo psíquico"... Sociedad poscristiana, sociedad, hombre, residen donde el cristianismo los ha puesto, pero ya no creen más en la verdad positiva de esa revelación. En fin, nuestra sociedad es poscristiana porque estima saber todo acerca del cristianismo: éste se ha convertido, como dice Vahanian, en religiosidad. No es que se haya convertido en religiosidad en sí, sino que para todos los hombres que habitan este mundo existe una identificación entre la revelación y la religiosidad. La fe ha perdido su sentido y su contenido. En realidad, el movimiento que había inspirado la cristiandad (el cristianismo asume todo el pasado religioso de la humanidad y se convierte en religión) ha cambiado:

está ahora a la altura de las grandes religiones, fenómeno religioso clasificado en el Panteón de la humanidad. A partir de ahí estamos tranquilos, creemos saber con bastante precisión lo que es la religión, es algo que nos conoce. Y del cristianismo, nos queda una moral, burguesa por supuesto, y que conocemos perfectamente. Nos quedan ideas bien definidas. La importancia del clero y la evidencia de las catedrales... La sociedad poscristiana no es sólo, pues, una sociedad que procede de la cristiandad, sino una sociedad que ha dejado de ser "cristiana" pero que ha pasado *por esa experiencia,* que es particularmente su heredera, que cree conocer esta religión puesto que guarda vagos recuerdos y percibe vestigios. No cabe esperar nada nuevo, sorprendente, inesperado, y, menos aún, actual: la Iglesia y la fe son vestigios del pasado. Tal es la situación y a esto hay que llamarlo poscristiandad, nada más ni nada menos. Sobre lo cual se injertan naturalmente las comprobaciones secundarias acerca de la decadencia de las iglesias y la tibieza de la fe de los fieles, la deserción del culto el domingo, etcétera.

Esta institución de la poscristiandad ve florecer la actitud humana correspondiente: a saber, el humanismo ateo. No se trata, por supuesto, de la doctrina o de la filosofía del humanismo ateo, lo cual tiene relativamente poca importancia, sino de lo que ha penetrado en las convicciones de los hombres de nuestra sociedad, lo que constituye el trasfondo de sus opiniones, a la par ideología, evidencia, puntos de referencias espontáneos, convicciones irrefutables, que en raras ocasiones se manifiesta a nivel de la conciencia, sino más o menudo de forma implícita. Lo que constituye el acuerdo general entre todos y sobre lo cual se puede fundamentar un lenguaje, y el criterio de las normas. Lo que se trasluce en los periódicos, en la publicidad; los presupuestos de todos los razonamientos

referentes a nuestra sociedad, la radio, el cine, los discursos políticos y los programa de todos los grupos de izquierda o de derecha. Creo que podría resumir su contenido ideológico con estos términos: el hombre es la medida de todas las cosas. No se juzga ya nada en relación con el absoluto o en relación con una revelación o una trascendencia. Todo hay que referirlo al hombre. Todo es, pues, relativo, como el hombre mismo. El hombre es, a la vez, juez y parte. Y está sólo para juzgar y decidir. Sólo se puede basar en lo que él mismo hace. No tiene recursos. No hay perdón. Está solo en la tierra. El, y sólo él, es responsable de cuanto acontece. Y asimismo, todo acontece en este tiempo: el hombre está rigurosamente limitado por su nacimiento y su muerte. Su vida no guarda relación alguna con algo superior a ella: no existe ni lo trascendente ni el más allá. Todo, por consiguiente, se juega en este tiempo. Por lo tanto, su vida adquiere una importancia extraordinaria: la vida es el bien supremo, puesto que a la muerte todo está jugado, todo está perdido. Las alternativas de una vida (la novela) son lo fundamental y hay que realizar en este breve espacio de tiempo toda su obra. De ahí que el atentar contra la vida física suponga el crimen por excelencia. Hay que conceder al hombre el tiempo preciso para que logre "realizar su vida": que, si no lo logramos, todo ha fracasado y no hay compensación posible. Pero, al mismo tiempo, esta vida debe hallar un sentido en sí misma: ahora bien, puesto que el hombre es la medida de todas las cosas, él no puede concederle un valor a su propia vida: sería completamente artificial. Lo que cabe entonces es *colmar* la vida: por consiguiente, la felicidad concede un sentido a la vida. No puede haber otro, puesto que, sólo en último término, la felicidad es un fenómeno objetivo cuando se vive subjetivamente.

Segunda proposición, que se deduce de la primera: el hombre es autónomo: tiene, en sí, su propia ley, o bien se dicta la ley a sí mismo; ningún límite, ningún valor, ninguna ley exteriores a él. No es responsable sino ante sí mismo. No tiene que obedecer a ninguna ley objetiva, "eterna", "natural", ni tiene que responder, por lo que hace, ante una instancia suprema. Sólo su decisión importa. En último extremo, él decide el contenido de la moral, como anteriormente el del derecho. Y, por consiguiente, decide lo que está permitido o no. Nada lo obliga a actuar en un sentido u otro. Lo que hoy no es posible o permitido lo será mañana. Se trata de una simple cuestión de evolución de las costumbres, sin que tal evolución tenga que ser guiada o modificada por un imperativo absoluto. Todas las experiencias, todas las tentativas, serán más o menos pronto legitimadas (esto corresponde, por supuesto, a lo que puede ser una moral en una sociedad técnica constantemente en evolución), y cuando el hombre trata de establecer relaciones con algo que le es ajeno, en la contemplación de lo que le es ajeno, cuando trata de hallar un sentido general, he aquí que todo lo que halla, todo aquello a lo que él se refiere, es otra grandeza que pertenece *al* hombre; por ejemplo, la historia. Y la elección de la dimensión significante es explícita, puesto que la vida del hombre no tiene sentido por sí misma: no conduce a parte alguna. La historia la lleva: eso es todo. Pero esta autonomía entraña, para el hombre, una responsabilidad considerable: el hombre se halla solo para afrontarlo todo. Miseria, sufrimiento, angustia, injusticia, muerte: se halla solo frente a y en el centro de todo esto. Tiene la obligación de responder y de actuar. No tiene recursos ni esperanzas. Así se adquiere una muy elevada consideración del hombre, consideración que él paga muy cara: al precio de su angustia. Se pone muy alto el valor

del hombre y, por ello, constantemente se habla de él, lo que conduce o bien a un idealismo delirante, negador de los hechos, o bien a una desesperación, a una angustia infinita, a la cual el hombre trata constantemente de sustraerse. Al punto de que la preocupación del hombre, la voluntad general de liberarlo, la voluntad de afirmarlo como sola y única instancia, al llevarlo a la cúspide lo ponen en una situación extremadamente peligrosa.

La tercera creencia: el hombre es razonable. Pero aquí surgen constantemente dudas entre un deber ser y una realidad. Todo debe estar supeditado a la razón. Se tiende a eliminar lo que no está probado por la razón: religión, moral, imperativos metafísicos, tradición y, también, las convicciones políticas que no se basan en conceptos razonables (por ejemplo, la monarquía). Nos tentará, pues, la construcción de una sociedad racional, de un Estado político racional (democracia), y el socialismo será su conclusión lógica. Pero sobre este particular el humanismo ateo ha sido de hecho severamente criticado desde hace medio siglo con la reaparición en el hombre del elemento irracional, y la reaparición de *'las fuerzas oscuras"*, con una cierta orientación del comunismo y con el nazismo, y, actualmente, con el desencadenamiento de los movimientos irracionales: tal, seguramente, el fracaso más grave de este humanismo. La contradicción entre estas convicciones bien implantadas, estas evidencias confortadoras y los comportamientos contradictorios es uno de los malestares esenciales del hombre occidental de hoy.

Por fin, consideremos un último tema: el hombre es bueno, o, por lo menos, libre de elegir entre el bien y el mal, y, salvo error o falta de información o pasión incomprensible, elige el bien. Es absolutamente necesario que el hombre sea bueno, puesto que es la medida de todas las cosas, puesto que es su propio dueño, puesto

que asume la dirección de todo (por ejemplo, por la técnica. Si el hombre fuera malo, resultaría imposible vivir en un mundo en el que él tiene tanto dominio. Resultaría delirante si el hombre fuera la medida de todas las cosas y la medida fuera errónea. Simplemente, esto no es posible. Y las obras de teatro "negras", el existencialismo, la demostración del horror, no son sino el contrapunto dialéctico de esta convicción. Si se dijera a Beckett o a Genet que el hombre es malo, se extasiarían. Precisamente porque se le supone infaliblemente bueno, puede difundirse toda esa negrura, esa ignominia; puesto que no es el hombre, es su negación (¡y una negación que no procede de él). Ahora bien: esta convicción, profundamente enraizada en nuestros contemporáneos, de la bondad del hombre, entraña dos consecuencias; en primer lugar, cuando el mal se manifiesta no es culpa del hombre: son las instituciones, la sociedad, la educación, el sistema económico (el capitalismo), la ruptura en clases, la burocracia: he aquí de dónde proviene el mal. Póngase al hombre en un marco, sea libre, libertario, o justo, igualitario, y todo funcionará perfectamente puesto que el hombre es bueno. La otra consecuencia es, finalmente, la afirmación según la cual todo lo que es "normal", es decir, lo que es propio de una mayoría de personas, lo que se considera en un grupo como la opinión o la actitud válida por sí, es bueno, es moral: lo que viene a confirmar la idea de que finalmente todo es lícito. Por supuesto, este humanismo ateo se apoya en el desarrollo del poder, de las técnicas y de la economía, y legitima tal desarrollo. Cuanto más se eleve el nivel de vida, tanto más elevada será la productividad y el hombre se volverá más inteligente, artista, cultivado, justo y bueno. Ahora bien: a partir de esta convicción, ahora espontánea, evidente, referente al hombre, y com-

partida por todo el mundo, se desarrolla una doctrina que sostiene que el hombre moderno es adulto. Como aquí no tratamos de realizar un trabajo teórico, me limitaré a recordar dos elementos. Por adulto se entiende, de hecho, que el hombre moderno, el de *esta* sociedad, y en su realidad concreta, es apto para asumir su vida, que ya no precisa de una tutela, de una paternidad, de una dirección externa. Por otra parte, ello quiere decir que es un ser libre y penetra en un ámbito de elección y de autoridad. No discutiré aquí estas afirmaciones, pero subrayaré sólo el fenómeno que se ha producido: asistimos a la transformación de una doctrina generalizada, imprecisa e indecisa, en una doctrina que pretende expresar la realidad. Tras haber sido una doctrina, que expresa un deber ser, el humanismo ateo se ha convertido, pues, en lugar común, evidencia confusa, creencia. Esto ofrece al hombre una comprensión global de la vida, y, gracias a estas creencias, puede llegar a vivir en una sociedad difícil. Pero inspirándose en la esencia de la creencia, nuevos teóricos han pretendido expresar lo que *es* elaborando nuevos conceptos y una nueva doctrina. El humanismo ateo se presentaba como un ideal del hombre, "el hombre adulto" se presenta como una prueba sociológica. Mientras que el humanismo ateo podía, como se dio el caso, convertirse en ideología colectiva, "el hombre adulto", precisamente porque quiere relacionarse con lo real, permanece irremediablemente doctrinario y sin relación alguna con la realidad. Este movimiento es esencial para comprender los límites de lo que hoy se afirma. Sea lo que fuere, a este hombre adulto se lo presenta como un ser que necesariamente es arreligioso: la desaparición de Dios y del Padre tampoco es indispensable para que el hombre se realice (posición tradicional de la doctrina del humanismo ateo), pero se ha producido, y actualmente el hom-

bre es. Lo que es muy diferente del conjunto de creencias con las que hoy puede vincularse a dicho humanismo.

Nos hallamos ahora ante una noción nueva que nos permite igualmente discernir una evolución significativa: la laicización. Consideremos un primer, y simple, aspecto de la misma: el Estado laico. Concepción, ésta, limitada, que corresponde a una voluntad de aplastar el constantinismo: el Estado no debe soportar la influencia de la Iglesia. Este aspecto alcanzó mayor dimensión: el Estado no tiene que soportar más una influencia religiosa ni otorgar un lugar preponderante a una religión. A partir de ahí surgen dos nuevas orientaciones: por un lado, el laicismo: el Estado debe ser "agresivo" contra la Iglesia y la religión: la laicidad se convierte en una verdad en sí, ya no es una razonable concepción del poder. Por otro lado, y se trata de una doctrina que sostengo desde 1944, el Estado no debe manifestar ninguna creencia o religión. Debe limitarse a ser un administrador en materia política, administrativa, económica, disponiendo de las ideas precisas para efectuar una buena gestión, pero sin que ello se formule bajo el aspecto de una verdad. El Estado no tiene por qué dilucidar, ni inclusive conocer, lo que es la Verdad, el Bien, y menos aún, la Belleza. Esta orientación es evidentemente, radicalmente opuesta al laicismo... Sea como fuere, en todas sus acepciones, la laicidad del Estado se refiere a una situación concreta, es una cierta concepción del Estado que puede expresarse mediante instituciones y que debe realizarse en una cierta forma de organización. Ahora bien: desde hace unos veinte años, podemos presenciar un desarrollo hacia la sociedad laica. Ésta es el resultado del Estado laico. La sociedad es orientada, dirigida por un Estado laico, en el que por consiguiente la religión no ocupa su verdadero puesto, religión que por lo demás ha sido formada por el propio Estado,

en particular mediante la educación, la instrucción y la democracia.

La democracia unida a la laicización implica, por ejemplo, que ningún debate político puede tener tema religioso, o inspirarse en motivaciones religiosas: cuando ello se produce, el factor religioso no aparece, por supuesto, como argumento serio, y en el diálogo se introduce cierto malestar. En la medida en que la laicidad es liberal tolera estas salidas de tono pero se limita a salidas de tono. Por lo demás, en la medida en que la instrucción es laica y forma hombres que piensan de esta forma, el debate sociopolítico tendrá menos oportunidad de abarcar los aspectos religiosos. En realidad, existe la tendencia a considerar a quienes formulan referencias religiosas como a un "divisionista", un "sectario"; es decir, como a quien trata de quebrar la unidad de la nación. Pero conviene precisar que en la medida en que el Estado laico se ha instituido como tal en relación con la Iglesia, se concibe espontáneamente la sociedad laicizada que resulta de él por relación al cristianismo entendido como religión. Por lo tanto, la sociedad laica se designa con el mismo nombre, desde el punto de vista de los no creyentes, que la sociedad descristianizada o poscristianizada, desde el punto de vista de los cristianos. No hay, por consiguiente, en todo ello, ninguna ambigüedad ni dificultad. Es importante, sin embargo, señalarlo, puesto que ello permitirá evitar confusiones ulteriores. Y que la sociedad laica es el producto del desarrollo de las técnicas, de la información, de la difusión de la ciencia y del movimiento humanista hacia la libertad y hacia el socialismo luego, todo esto, harto conocido, ya no plantea ningún problema particular. Es en una sociedad poscristiana, en una sociedad laicizada que estamos llamados a vivir.

II. La sociedad secularizada

Pero la cuestión cambia totalmente cuando llegamos a la idea de la sociedad secularizada.[1] Frecuentemente se confunden los términos; ahora bien: en definitiva, *nada* tienen en común. La expresión "sociedad secularizada" ha surgido particularmente en los medios frecuentados por filósofos y teólogos, principalmente en Estados Unidos: pero a partir de las famosas cartas de cautividad de Bonhoeffer a Moabit, en las que hallamos los conceptos de hombre adulto, de sociedad arreligiosa e inclusive de cristianismo arreligioso, para caracterizar la situación actual. Luego vino la moda de Bultman, que consagró la idea simple según la cual el desarrollo científico ha transformado al hombre moderno. Según Bultman, era preciso partir de la visión del hombre que tiene una convicción científica básica y que ha abandonado el tipo de pensamiento mítico para adoptar una actitud nueva. Estos conceptos coincidían felizmente con las investigaciones que Niebuhr y Tillich efectuaban en Estados Unidos. Y se produjo entonces la llamarada de esta concepción de una sociedad secularizada, concepción que es adoptada en bloque por el Consejo Ecuménico de las Iglesias y que se convierte, a partir de 1950, en dogma fundamental sobre el que se apoya toda afirmación, interpretación básica a partir de la cual todas las búsquedas son legítimas.

1 Se puede citar como ejemplo el nº 16 de *La Comunidad de los Diseminados* (1963) y en particular el significativo artículo de Coulson ("Un mundo secularizado"), en el que, por una glorificación de las cosas y de la ciencia, se llega a decir que lo profano es la forma bajo la cual a lo sagrado se lo considera como formando parte de nuestra poca y de nuestro mundo. Pero, al aceptar la diferencia entre cristianismo y religión, el autor no duda un solo instante en considerar nuestro mundo como profano y secularizado. Así también en Cl. Combaluzier (*Dios, mañana*, 1971), hallamos una reedición de la "ley de los tres Estados": "La ciencia ha demostrado que no

Por supuesto, resulta evidente que la sociedad está secularizada, y que todas las dificultades del cristianismo actual provienen de este hecho. ¿Cómo se puede aún ser cristiano en una sociedad de este tipo? ¿Cuál puede ser el lugar de la Iglesia? ¿Cómo realizar la necesaria adaptación a esta sociedad? El concepto de sociedad secularizada ha tardado algo más en difundirse en Francia. Tendríamos que estar escarmentados de la sociedad laicizada. Pero se adoptó la sociedad secularizada en primer lugar porque en Francia impera la convicción de que sólo se dispone de buena teodogía en Alemania y en Estados Unidos; se la adoptó luego en la medida en que los intelectuales franceses estaban preparados por su conocimiento (exacto o difuso) del pensamiento de Saint-Simon y de Augusto Comte como la "ley de los tres estados". Habíamos *evidentemente* accedido al estado industrial, técnico, científico, sustituyendo al antiguo estado religioso. Por lo menos, esta doctrina tenía el mérito de ser clara y de presentarse como una profecía. En cambio, parece terriblemente difícil, en el pensamiento sobre la sociedad secularizada, que ésta sea una horrible mezcla. Es, inclusive, un rasgo común propio de las diversas tendencias de los autores que se ocupan de esta sociedad. Siempre

---

hay dioses en parte alguna . . . , la ciencia permite afirmar que vivimos la crisis de la pubertad de la humanidad . . . Al descubrir su lugar en el universo y su responsabilidad en la evolución, el hombre adulto es libre de aceptar o de rechazar a Dios . . ." Dicho ensayo contiene todos los lugares comunes sobre el problema. Por lo contrario, es preciso destacar el único libro serio (aunque adopta la perspectiva de la secularización) : S. Acquaviva, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial,* traducción francesa, 1967. Este libro nos ofrece un excelente cuadro de la práctica religiosa, y un buen estudio de la paganización actual, óptimo trabajo de sociología religiosa, pero que prueba solamente este ocaso del cristianismo, ¡ya que a éste se lo asimila con la religión!

hay una confusión total entre la formulación de una doctrina moral (con la presentación de un debe ser: la secularización es deseable para el hombre), la contestación de un conjunto de hechos (la situación es tal que. . .), la interpretación de esos hechos (interpretación perfectamente asimilada a esos hechos, confundida con ellos, aunque los hechos son apenas reconocibles en tanto tales, ahogados en una marea interpretativa), y, finalmente, como cuarto elemento, una "re-doctrina", es decir una formulación doctrinaria a partir de la interpretación de los hechos (siendo las cosas así he aquí lo que podemos afirmar del hombre, de la sociedad, etcétera, y esta segunda parte doctrinal formulada a posteriori, se presta como una justificación de la situación. . .). H. Cox es un ejemplo sorprendente de esta carencia de método de esta confusión mental. Es cierto que ésta parece dar satisfacción al público, pues cuanto mayor es esta confusión, tanto más sorprendente es el éxito de un tal pensamiento. En el fondo la situación es exactamente comparable con la que anteriormente preveíamos para la humanidad atea y el hombre adulto. En el fondo el mecanismo es el siguiente: disponemos, en primer lugar, de una doctrina que es susceptible de inscribirse en una cierta realidad que produce, en efecto, consecuencias concretas. En segundo término, se toman de nuevo estas consecuencias y se generalizan, se desarrollan hasta lo absoluto, se interpretan; se pretende entonces informar sobre la situación de hecho, en tanto que se formula una doctrina. Pero tal doctrina no tiene jamás posibilidad alguna de aplicación precisamente porque ha dejado de ser (como el humanismo ateo o como el Estado laico) la presentación de una exigencia, de un deber ser, de un programa a llevar a cabo; no quiere presentarse como doctrina y pretende, por lo contrario, informar sobre la situación de hecho proclamando: "He

aquí la realidad." Pero como el conjunto se apoya en hechos exactos falsamente interpretados, en generalizaciones ideológicas y en un dogmatismo finalista (¡pues estos supuestos informes de hecho son, en realidad, ilustraciones de creencias fundamentales que se pretende demostrar!), ello no guarda relación alguna con la realidad. Asistimos a un corte radical entre lo que es y el razonamiento sobre lo que es. Tal comportamiento es característico de la declaración de sociedad secularizada.

En esta sociedad no hay lugar para la religión, y nos fundamos para ello en dos elementos principales: el primero, que la sociedad moderna está forzosamente secularizada pues es "moderna"; es decir, que hemos roto con nuestro pasado. El hombre moderno, proyectado en un progreso incesantemente acelerado, en mutaciones indecibles, no tiene ya raíces en el pasado; ahora bien, no sólo la sociedad, las sociedades, del pasado eran todas religiosas, sino que, además, sólo puede haber religión gracias al pasado: toda religión se relaciona con un pasado, se alimenta del pasado y lo reincorpora. Es el mecanismo propio de la religión. Esto se ha terminado. La ciencia y la técnica nos empujan irremediablemente hacia el futuro. El debate ya no es, pues, entre una ciencia y una religión, que explican de forma diferente el mundo, sino entre lo que rompe todo vínculo con el pasado para proyectarnos indefinidamente hacia un futuro cada vez más acelerado, y lo que sólo puede ser referencia al pasado, recuperación del mismo y continuación.

El segundo de estos dos elementos es que el hombre moderno se ha vuelto adulto. Y esto pone de manifiesto en forma perfecta el confusionismo entre el hecho (hombre descristianizado) y la doctrina interpretativa (el hombre adulto). Vamos a tratar de esclarecer esa confusión.

Hay, pues, en primer lugar [1], una explicación doctrinal previa, un "debe ser".[2] La secularización es la "afirmación de la propia consistencia y de la autonomía de la esfera profana en relación a la esfera religiosa... No caracteriza formalmente el orden objetivo, sino la actitud del hombre frente a sí mismo... La secularización se define por su contenido positivo..., es un movimiento intencional... Su finalidad incluye la cultura, la realidad, los valores. El alcance es ora de orden intelectual, ora de orden existencial. En suma, la secularización es una evolución de la actitud del hombre que lo lleva a captar los aspectos profanos de la cultura, de la realidad natural y humana, y de los valores en su consistencia y su autonomía, y a actuar en consecuencia..." Es preciso entonces recordar la secularización de la ciencia, y, después, la de la filosofía y del arte, que implican una cierta imagen del mundo: todo ocurre como si Dios no existiera. Nos hallamos, pues, en presencia de la célebre formulación: "La hipótesis Dios ya no es útil." Aquí, por lo tanto, nos hallamos en el dominio de esa búsqueda con sus métodos.

En un segundo nivel del deber ser, la secularización, que es una expresión del humanismo ateo, se presenta como una formulación de valores morales de orden profano, tales como la justicia, la solidaridad, la igualdad, la dignidad de la persona, y sobre el plan global del proyecto de una tierra nueva, de una humanidad futura. "La conciencia de los poderes del hombre se convierte en una conciencia de sus derechos, deberes y responsabilidades." Tanto para la investigación científica como para

[1] Un "en primer lugar" que no guarda relación con el tiempo, la antecedencia: el primer aspecto que se puede tratar de captar en un ensayo esclarecedor.

[2] Para un resumen de esta parte de la doctrina, véase G. Girardi, "Secularización y sentido del problema de Dios" en *Análisis del lenguaje teológico*, 1969.

la formulación de valores, se considera que esa actitud es un bien: así la ciencia puede desarrollarse (y efectivamente se ha desarrollado); así, el hombre puede realizarse plenamente. En este primer planteamiento doctrinal, la secularización es, según Van Peursen, "el medio por el cual el hombre se libera, en primer lugar, del control religioso y luego de la influencia metafísica ejercidos sobre su razón y sobre su lenguaje". Ahora bien, esto consta ya en actas: el hombre moderno ha puesto en aplicación la doctrina...

Pero siendo así, empieza la confusión con los hechos. Se comprueba una cierta desacralización del mundo. En esta sociedad, se considera lo sagrado como un conjunto de convenciones sociales o de neurosis. Ha habido, hasta ahora, una suerte de enfermedad de la humanidad, que al librarse efectivamente de lo sagrado, accede ahora a la salud. Pues es un hecho que el hombre moderno no cree ya en lo sagrado. Ya no hay más esfera de lo sagrado. El hombre ha profanado concretamente todo cuanto las generaciones anteriores consideraban sagrado. Hay en él, incluso, una voluntad de desacralizar todos los objetos sagrados. "El mundo abandona la idea religiosa que tenía de sí mismo." La secularización es, pues, el hecho histórico según el cual la sociedad ha dejado de ser religiosa. El mundo abandona efectivamente los "símbolos sagrados". El hombre no se interesa ya por lo sagrado. Además, se advierten inmediatamente las confusiones: "Se relega la religión al dominio privado", dice Cox, lo cual, en puridad, es la laicización. "Los dioses de las religiones tradicionales no han muerto, son una especie de fetiches privados o el atributo de ciertos grupos; no desempeñan función alguna en la vida pública...": lo cual, en puridad, para Occidente, es sociedad poscristiana. Hemos entrado, pues, en una época nueva: la del descreimiento que

se caracteriza, de hecho, por cierto estado de espíritu, una actitud del hombre hacia la sociedad, el mundo, etcétera, que Cox designa como un pragmatismo y un estado previo a lo profano. Todo lo cual es muy simple. El hombre moderno está sediento de acción, de eficacia, juzga todo en función de los resultados y de las posibilidades de acción. Por otra parte, no puede comprender el mundo sino como profano, no hay grandeza religiosa. El hombre adhiere espontáneamente a cualquier explicación del fenómeno religioso por factores económicos o circunstanciales. Aunque jamás haya leído a Marx, Nietzsche y Freud, está imbuido de dudas, etcétera. No trataré aquí de esbozar una vez más una descripción de este hombre, de esta sociedad desacralizada; centenares de otros autores lo han hecho, y es realmente un "rompecabezas".

Más interesante es el paso a la tercera etapa. Los autores cristianos ponen al mal tiempo buena cara y consideran que, estando las cosas como están, está muy bien que estén así, y que el cristianismo debe entrar normalmente en la vía de esta secularización. Pero insisto sobre este hecho: el cristianismo y los cristianos no pueden actuar de otra forma. Viven en una sociedad (occidental) que ha perdido el interés por el cristianismo, se hallan en presencia de hombres que de forma espontánea han dejado de creer y no buscan a Dios: es un estado de hecho. Por lo tanto, cuando proclaman que van a entrar en esta sociedad secularizada, se engañan a sí mismos: no pueden hacer otra cosa y obedecen simplemente a una sociedad, no a su religión. Cuando descubren, como Cox, que esta sociedad secularizada corresponde exactamente a lo que había en la Biblia, proceden como de costumbre, y como numerosos autores cristianos, a una justificación *a posteriori* del estado de hecho. H. Cox, con ingenuidad conmovedora, es el ejemplo más evidente de esos intentos

de recuperación cristiana mediante justificaciones teológicas *ex post*. Hay quien se compromete entonces en varias soluciones: hay quienes felizmente proclaman que los cristianos tienen que seguir por el camino de la desacralización: "La desacralización está en marcha en la Iglesia Católica. La Iglesia se están desacralizando, se impugna a los santos y, también, a la Virgen. Incluso, ni siquiera Dios está a salvo: Dios ha muerto. Se cuestiona el celibato, y cabe preguntarse si es preciso construir aún más iglesias." Así como el cristianismo fue una desacralización de la Naturaleza en los tiempos de sus orígenes, así, ahora, la desacralización es la obra de la sociedad —que se dirige al cristianismo: ¡y el cristianismo debe aceptar que lo desacralicen![1] Para otros (Ricoeur), ante el reto de la desacralización, se presentan a la conciencia cristiana dos posibilidades: "O bien aceptar que el desarrollo del hombre y su dominio del mundo entrañan inevitablemente la muerte de la religión, afirmando que la fe no puede ser afectada por la desaparición de lo sagrado y que ella misma contribuye a la desacralización del universo y de la sociedad, o bien hacer de la religión, es decir, del testimonio de lo sagrado, una dimensión irreductible de la conciencia humana." Pero el segundo aspecto se vuelve insostenible; por consiguiente, hay que adoptar el primero: se abandona la religión, se admite que el mundo desacralizado está en buena senda, que el hombre es adulto, y se salva la fe (o creemos salvarla) oponiéndola a la religión e inscribiéndola en el proceso general de desacralización. Qué placer, según Cox: "El hombre renuncia a

1 En 1953 inicié, en *Actualidad de la Reforma*, este proceso de razonamiento, pero orientándolo en otro sentido: "Así como el cristianismo ha desacralizado a la Naturaleza, así tiene que desacralizar nuestra cultura y nuestra sociedad": ¡lo que no significa aceptar sencillamente el movimiento que se está produciendo!

llevar anteojeras, es decir, destroza los símbolos de lo sagrado." Gracias a la secularización se efectúan progresos a pasos agigantados en la senda del bien: "El pluralismo y la tolerancia son los hijos de la secularización, son las imágenes de una sociedad que rehúsa imponer una visión del mundo a sus conciudadanos." "El mundo precisa cada vez menos de normas religiosas para sostener su moralidad." Y sabemos cómo el mundo se propone mostrar que la secularización tiene un fundamento bíblico, y que cuanto acontece está perfectamente de acuerdo con lo que la Biblia nos ha dicho.[2] Ante estos descubrimientos siempre nos sentimos ligeramente escépticos. Pobres cristianos que desde hace dos mil años se equivocan constantemente y que jamás han logrado descubrir que la verdad del cristianismo consiste en su secularización. ¡Resulta de todas formas lastimoso pensar que ha sido necesario que las circunstancias nos coloquen en esta situación para descubrir que tal es precisamente el contenido de la Revelación! Tan pronto como ha acabado su excelente demostración sobre el arraigo bíblico de la desacralización, vacila, precisamente porque su teología no es, en primer lugar, bíblica, sino, en primer lugar, justificación de la situación. Vacila cuando trata de explicar en qué se hallan también en plena conformidad con los designios de Dios para con el hombre revelado en Jesucristo, el anonimato urbano, la movilidad (con la eliminación de los espacios) o el pragmatismo (¿funciona esto?), característicos de la secularización. ¿Cómo no se le ocurre por lo menos plantearse la cuestión de la validez de esta sociedad secular

2 Hay que tener en cuenta que estoy totalmente de acuerdo con él sobre estos tres temas: la Creación, desencantamiento de la Naturaleza; el Éxodo, desacralización de la política, y la Alianza, desacralización de los valores. Pero todo eso, que fue escrito por mí hace mucho tiempo, ¡qué lástima que él no lo aplique efectivamente!

en tanto sociedad replegada sobre sí misma? No trata de buscar ninguna referencia exterior. El Hombre secular no tiene ya un horizonte terrestre, cualquier realidad supraterrestre que pudiera determinar su vida ha desaparecido (por lo menos, según la interpretación de Cox): ¿cómo considerar excelente este hecho cuando significa, en definitiva, una sociedad limitada, condenada al criterio único de la eficacia? Pero precisamente eso es característico de la mentalidad secular: "Lo que es, es. No hay por qué juzgarlo." Sin percatarse que por lo menos esta actitud implica dos correctivos: habría que estar seguro de que la comprobación de los hechos es exacta, y que en el "lo que es" no se mezclan un conjunto de juicios de valor, generalizaciones, etcétera. Por otra parte, el hecho de no emitir juicios es, en realidad, una adhesión; por consiguiente, juzgar de forma positiva.

Tal es la actitud de toda esa corriente cristiana: se renuncia a formular una apreciación de la situación de hecho y se acepta que los hechos juzguen la fe, la revelación, la Biblia, etcétera. En otros términos, la propia actitud de tales cristianos es un ejemplo notable de esa secularización: aceptan en definitiva los criterios últimos adoptados por esta sociedad; el hecho y la eficacia. A partir de allí, se utilizan las estratagemas más burdas: el pragmatismo secular se ciñe a lo que la Biblia nos enseña de la acción de Dios. Dios es, en primer lugar, el que actúa, y Dios hizo al hombre para que actuara, para que buscara la fecundidad en todas las cosas: por consiguiente, la eficacia. Esto, por un lado. La profanización del mundo secular no es más que la expresión del hecho de que el Dios de la Biblia atribuye al hombre una parte en la creación del mundo. El hombre está hecho para dominar el mundo, sin preocuparse de otra cosa. Fue por abuso que la Iglesia y el cristianismo pusieron al hombre y a la

sociedad bajo tutela: el hombre y la sociedad deben desarrollarse libremente. El hombre está hecho para participar en la creación, para desarrollarla; es decir, para explotarla y ponerla en condiciones; el esfuerzo técnico se halla, pues, en perfecta armonía con la voluntad de Dios, y la sociedad secularizada que proviene de la técnica es, pues, dando un rodeo, la expresión de Dios. Esto, por otro lado. Tales demostraciones son muy características del fenómeno global llamado secularización: pues éste no está compuesto sólo *por el hecho* de que el hombre se aleja de Dios (el Dios cristiano) y de las formas tradicionales religiosas; está compuesto, también, y acaso sea el elemento más importante, por la toma de estos "hechos" por cristianos que les colocan la etiqueta de "secularización", dándoles una interpretación justificadora y extrema. La justificación acabamos de considerarla.

Pero es preciso insistir sobre el extremismo: aspecto característico de nuestra época (¡y es precisamente *lo que* resulta significativo de la secularización!): en cuanto al cristianismo, hoy, comprueba un hecho cultural, no sólo adhiere a él, sino que aporta *algo más*. Desarrollada al extremo esta tendencia, la vuelve absoluta, posiblemente debido a su inclinación a considerarlo todo desde el punto de vista de Dios, pero yo me inclino a creer que lo hace movido por razones mucho más prosaicas y, en lo tocante a esta sociedad particular, porque siente que se lo margina. Por supuesto que si la sociedad está completamente secularizada, ni la Iglesia ni el cristiano tienen cabida en ella, o más bien sólo aquélla no cabe, reducida y sin importancia, como lo hemos admitido que estaba en la sociedad poscristiana. ¿No será, pues, esto lo que empuja al cristiano a penetrar en esta sociedad, hablando alto y claro, para que todos lo vean, llamando la atención por sus posturas extremas, y hallar así un lugar en la sociedad?

El auditor no cristiano, algo sorprendido, y divertido a la vez, asistirá, pues, a esta rabia autodestructora. De esta forma, afirmando que es más laico, más secularizado que nadie, el cristiano sin cristianismo consigue algo más que una butaca de tercera en la penumbra.

Ahora bien, esto es tanto más cierto en nuestro caso cuanto que será preciso recordar que la sociedad secularizada es una invención de los cristianos. Quiero con esto decir que los no cristianos están seguramente secularizados, han recorrido seguramente esta senda hacia el rechazo de Dios todopoderoso, viven posiblemente en un pragmatismo total, pero eso en nada les afecta. Son así, pero no es eso lo que les parece significativo en el mundo actual: los no cristianos no caracterizarán su sociedad en tanto sociedad secularizada, precisamente en la medida en que el "problema" de Dios no se les plantea, en la medida en que se han identificado con el positivismo: son los cristiano quienes tienen quebraderos de cabeza por esta situación. Ya que están dispuestos a seguir, desean profundamente incluso desempeñar su papel, pero les resulta imposible no echar una mirada hacia atrás, y medir la diferencia entre el tiempo en que se creía y el tiempo en que ya no se cree. Y en estas condiciones, en tanto que cristianos, elaboran este concepto. Pero al actuar en este sentido desarrollan la tendencia al extremo. No se limitan a anotar los hechos, los organizan en un sistema; no se limitan a analizar la realidad, sino que sacan de ella conclusiones absolutas. Por consiguiente su doctrina acerca de la sociedad secularizada es diferente de la realidad de la sociedad laicizada o de la poscristiandad. Es una sociedad sin asomos de religión, en la que el hombre es impermeable al lenguaje del mito, pues ha ido más allá y efectuado una mutación completa en su pensamiento, en la que lo sagrado ha desaparecido... Pero hay más; con

su ardor, el cristiano formula esta suposición como un deber ser. Por un lado los hechos, las circunstancias, la ciencia, la técnica, la primacía de la producción, etcétera, con, ya lo vimos, una cierta actitud filosófica. Por otro lado una doctrina que coordina todas las consecuencias y que presenta los hechos esporádicos en un sistema ordenado y las creencias como imperativos. No sólo se abandona la hipótesis de Dios, sino que el cristianismo, ansioso de martirio y de gloria a la vez, dice al hombre moderno que debe abandonarlo absolutamente todo si quiere ser un hombre y realizar su vocación. Hablar de Dios acabará siendo, para el cristiano, hablar del No-Dios y tratar tal cuestión como si se tratara de un problema político y sociológico. Todo se ha realizado en ese instante, pues al hablar al nivel y según el contexto ideológico del hombre de esta época, el cristiano no trata de otra cosa que el no-cristiano no trate, es decir, no habla más de Dios. Por más que lo llamemos "secularización positiva", por oposición a la secularización negativa que consiste en ignorar puramente y simplemente, el no-cristiano sólo puede observar una confirmación de su propia orientación. Se nos presenta (Fuchs) la teología de la muerte de Dios como la aurora de una nueva conciencia del hombre, estoy dispuesto a admitirlo, pero no logro saber en qué medida, por pequeña que sea, ese abandono de la hipótesis de Dios a la cual adhieren los cristianos y que confirman a los no-cristianos implica un cristianismo que habría de vivirse en un mundo mayor. Que hay voluntad de hacer concordar el cristianismo con esta sociedad: por supuesto. Que hay, pues, voluntad de formular un cristianismo arreligioso, puesto que a este mundo se lo califica de arreligioso, es evidente (partiendo del presupuesto según el cual el mundo y el cristianismo deben situarse a un nivel de comprensión similar y entender

las mismas cosas, en nombre de la todopoderosa cultura), y finalmente, ya que las ciencias entrañan el abandono de la hipótesis de Dios, que los cristianos la abandonen también en tanto que concepto religioso, lo compruebo con suma facilidad. Pero que lo expuesto presuponga una forma de abrazar el cristianismo, lo dudo. En todo caso, el resultado consiste, por cierto, en cercar al hombre en su propio sistema. W. Hamilton comprueba primero, con pesar, que Dios ha desaparecido de la conciencia del hombre moderno; después, como no puede *resignarse*, se adhiere con placer y proclama que es la liberación del hombre (después de Proudhon, Marx y Bakunin). Por otra parte, Van Buren sostiene la ausencia decisiva de sentido de la palabra Dios, lo que nos fuerza a una interpretación secularizada de los Evangelios. Así, dado que hay personas que rechazan el sentido de Dios, es preciso, pues, que los testigos de Dios sancionen y anoten tal evolución participando en esa corriente. He aquí la absolución a la que me refería anteriormente, y la formulación del deber ser. Ya no se trata de la comprobación sino de la afirmación de los "expertos": si el hombre quiere ser hombre, que deje, pues, de creer en ese Padre, en ese Tutor, etcétera. Una vez que los teólogos llegan a Bakunin (y a veces, utilizando, sin saberlo, sus mismas palabras), el círculo se cierra.

Ahora bien: nada es menos cierto que la sociedad sea lo que esos teólogos describen. Nada prueba que el hombre moderno haya abandonado a Dios y que esta palabra no signifique nada más para él. Haré simplemente alusión a un texto de Granel (texto que no se puede considerar como sospechoso de autosatisfacción cristiana), al que me me referiré ulteriormente. Dicho autor muestra claramente que por un lado el *problema* de Dios como tal ha desapare-

cido (agregaría yo: en efecto, la hipótesis Dios para el trabajo intelectual o científico, *en tanto hipótesis*), pero que la presencia de Dios sigue siendo para el hombre más moderno tan inquietante y cierta, tan vificante y dialogística como nunca. Presencia que numerosos hombres de hoy denominan Dios. Nada confirma la "absolutización" establecida por los teólogos, según la cual el hombre moderno es global y radicalmente ateo. Por ahora no me extenderé más sobre este particular.

La cuestión que planteo es la siguiente: podemos comprobar fácilmente que estamos en una poscristiandad, que la sociedad está "laicizada", sin duda alguna. Pero, ¿cómo es posible que hayamos, como de un plumazo, pasado a esta famosa sociedad secularizada? Me parece que hay un primer hecho, sin duda mínimo y circunstancial, que no se puede ignorar. El concepto de sociedad secularizada nació en Estados Unidos. Ahora bien: ningún otro país como los Estados Unidos de 1930 mantenía el aspecto de cristiandad. Constantemente, el presidente invocaba al Señor, la Biblia se hallaba en todos los hoteles, la publicidad se basaba en los preceptos cristianos, cuando no era el propio cristianismo el que se lanzaba a la competencia publicitaria; se había realizado la identificación del *American way of life* con el cristianismo, el modelo se imponía por tener la bendición de Dios, etcétera. Todo el mundo estaba sorprendido por la cristianización de las instituciones, de las costumbres y del pensamiento, al mismo tiempo que por el carácter sociológico, externo y riguroso del fenómeno. Ahora bien: súbitamente todo se desmoronó. A pesar del esfuerzo heroico del conservadorismo religioso, todo se alteró: el cristianismo ha dejado de ser la instancia suprema que automáticamente se invoca para tomar una decisión en cualquier circunstancia. El pánico invadió entonces a los estadounidenses. Estimaron que lo que les

ocurría era algo prodigioso, único y global; debido a su magnífica ignorancia de lo que pasa en otros lugares, no tuvieron en cuenta, por ejemplo, la asombrosa resurrección del cristianismo en la Unión Soviética después de medio siglo de dictadura anticristiana, o la posibilidad de vivir como Iglesia en una Francia laica desde hace tres cuartos de siglo. Ante el pretendido fenómeno de la secularización, los franceses mantienen la cabeza más fría, puesto que ahora ya se han acostumbrado. Hay que considerar los razonamientos estadounidenses como un período de fiebre obsidional y no concederle mayor importancia.

Pero esto, que explica la inmensa palabrería del Consejo Ecuménico sobre la cuestión, no explica su proceso generalizador. En realidad se pasa de "el hombre moderno no cree más en Jesucristo" a "el hombre moderno es ateo", de "el hombre moderno no es más cristiano" a "el hombre moderno no es más religioso", de "el hombre moderno no lee más la Biblia ni oye más sermones eclesiásticos" a "el hombre moderno es racional y no participa más en el discurso mítico". Finalmente, el hombre moderno se burla de las ceremonias de la Iglesia, no considera ya como misterios lo que el hombre de la Edad Media aceptaba como tales; por consiguiente, no cree más en lo sagrado. Nos damos cuenta de la generalización. Ahora bien; insisto sobre el particular. Esta no hubiera sido posible sin el previo proceso de asimilación total entre el cristianismo y lo religioso, el misterio de la Revelación y lo sagrado, el relato bíblico y el mito.

Se trata de precisar: en primer lugar, se puede perfectamente admitir que, desde el punto de vista sociológico, el cristianismo es una religión. En las "Historias de las religiones" se clasifica al cristianismo en las corrientes de las religiones monoteístas. En segundo lugar, es cierto

que los relatos bíblicos pertenecen a la categoría de los mitos, y que en la Biblia hay mitos expresamente presentados como tales, y que constantemente el pensamiento mítico se halla subyacente. Por último, es cierto que hay ritos, ceremonias, expresiones de la fe cristiana que se pueden incluir en la categoría de lo sagrado. Todo lo antes expuesto es muy simple, muy evidente, pero no implica, en modo alguno, como consecuencia, el paso de la descristianización a la sociedad secular. Para lograrlo, hay que proceder (y tal es el curioso fenómeno que se ha manifestado en la cabeza de nuestros intelectuales cristianos) a una inversión de estas proposiciones y a una formalización de principios. La inversión consiste en decir: el cristianismo es la religión más evolucionada, el extremo de la evolución religiosa (cosa que afirmaban los cristianos, con gran satisfacción, hace un siglo); pero cuando el cristianismo decae, es la propia religión, toda la religión y toda religión, lo que desaparece: si el hombre se ha vuelto no-cristiano es, pues, arreligioso. Pero, ¿cómo no percatarse de que esta generalización se apoya previamente en una gran fatuidad y en una reducción del fenómeno religioso? Se puede, sin embargo, recurrir a la misma demostración para las otras afirmaciones. El Dios de Jesucristo es el Único, el Verdadero —proposición orgullosamente anticipada por las generaciones precedentes (y en verdad, con sumo cuidado tomada por la actual...); por consiguiente, si el hombre ha dejado de creer en el Dios de Jesucristo, no cree, pues, en ningún Dios; es ateo. Los misterios que este Dios ha revelado son los más profundos, nada es comparable al *mysterium tremendum* que rodea su presencia, todo cuanto con él se relaciona es sagrado en la forma más completa imaginable. Puesto que es el Dios único, comparado con él nada de lo sagrado tiene importancia; ahora bien, nos

hemos percatado[1] de que se podían pisotear hostias, ridiculizar las ceremonias, profanar los templos, atentar de todas las formas posibles, intelectuales, materiales, contra lo sagrado sin que ello implicara a la postre consecuencia alguna: luego, el hombre moderno lo ha desacralizado todo (todo, ya que esto era lo más elevado de lo sagrado), el hombre habita un universo no sacro. Finalmente (esto esto más reciente), la Biblia es el Mito de los mitos, el más elaborado, el más rico en significación, el más explicativo, el más claro... Pero si el hombre no recibe más *esta* palabra mítica, significa que ha perdido el universo mítico, su podo de pensar se ha vuelto ajeno al mito, está desmitificado. Se puede, pues, observar que en la medida en que el cristianismo se había colocado en la cúspide de las categorías sociológicas y psicológicas de la religión, del teísmo, etcétera, el abandono del cristianismo por el hombre moderno condujo al panorama de la sociedad secularizada y del hombre adulto, científico y racional.

Pero esto era insuficiente para los creadores de tales sistemas; hay dos presuposiciones más: la primera sostiene que finalmente el hombre y la sociedad son sistemas de una sola pieza. Intelectuales tan refinados como Bultmann o Tillich, adoptan bruscamente una posición monolítica. Puesto que el hombre moderno está imbuido de ciencia, puesto que obedece a motivaciones racionalizadas, porque razona y se apasiona por la técnica, no cree ya en las leyendas y los mitos del pasado; por lo tanto, es racional, está libre del panorama mental mítico, y puesto que cree en las explicaciones científicas del mundo, no cree ya, por

[1] ¡En verdad, los hombres de la Biblia se habían percatado de ello algo antes! Son varios los textos en los que se nos dice que el hombre ridiculiza a Dios y lo sagrado que le rodea, sin que ello provoque reacción ninguna... ¡Pero nuestros cristianos modernos parece que lo han olvidado!

consiguiente, en las religiones... Como si la realidad no fuera una amalgama de convicciones y de actitudes contradictorias. Puesto que nuestra sociedad es técnica y está dedicada al crecimiento económico, empeñada en la búsqueda de la felicidad material, por consiguiente ha dejado el mundo de ser un mundo sagrado, excluye de su seno lo mítico y lo trascendente... como si la amalgama no hubiera existido siempre con grados diversos. Por último, esta visión monolítica del hombre y de la sociedad moderna lleva a la convicción de que lo sagrado, lo mítico, lo religioso, el teísmo, son categorías correspondientes a actitudes del pasado, actitudes que son caducas, obsoletas, y que ya no pueden dar lugar al nacimiento de nada; por consiguiente, se las puede abandonar como piezas de museo y enfrentar resueltamente el futuro. Un futuro en el que estos conceptos y categorías no tienen cabida, pero sobre todo un futuro del que no serán los portadores y que no pueden producir. Así pues, *a priori*, estas categorías, estos conceptos que se han agotado, no pueden presentarse bajo formas nuevas. Resulta muy interesante, pues ponen de manifiesto que los filósofos y los teólogos cristianos al pretender haber matado el dogmatismo se muestran tan dogmáticos como siempre. Lo que explica la incapacidad para captar y comprender el comportamiento del hombre y de la sociedad modernas.[1]

[1] Numerosos son los libros de autores cristianos que, imitando a Cox, blanden la trompeta del éxito para mostrar que el cristianismo debe adaptarse a esta situación, que es su posibilidad y su verdad. Ya hemos citado a Combaluzier y se puede ver también: J. K. Hadden, *Religion in Radical Transition* (1971); C. Duquoc, *Ambigüité des Théologies de la Secularisation* (1972), en el que se encuentra muy bien expuesto el proceso de las teologías de la secularización, compensado por la necesidad de tomar en serio la función social, el futuro político y la acción social, del cristianismo, lo que ahora se llama "la izquierda de Cristo".

En el proceso intelectual que ha conducido de la poscristiandad al concepto de sociedad secularizada (¡o a la ciudad secularizada!), hay un vicio de método y no sólo un adiestramiento filosófico. Hay en particular una ausencia total de crítica de los presupuestos y de las preconcepciones. Hay, también, una total debilidad en cuanto a los conceptos que se utilizan.

Se proclama que el hombre moderno ya no es religioso, pero se pone cuidado en no decir en qué consiste la religión. Lo propio acontece con lo sagrado o el mito... Si a veces alguien se arriesga a hacerlo, siempre es para formular una definición *ad hoc a posteriori* y con el claro propósito de legitimación. Perdura todavía una obediencia total, sin discernimiento, a las presuposiciones no criticadas. Se puede en este sentido observar que la sociedad evoluciona, que no tiene gran cosa en común con el pasado y que nos hallamos en situaciones completamente nuevas. Generalmente, nadie se toma la molestia de precisar qué es lo nuevo. Bastan insípidas generalizaciones sobre la ciencia y la técnica, y se acepta, sobre todo, que el hombre también ha cambiado fundamentalmente, que no tiene ya nada en común con sus antepasados y que, por consiguiente, el mensaje evangélico no lo afecta. Se evitan los exámenes serios. Por ejemplo, la cuestión de saber si en definitiva el hombre bíblico no está cerca del hombre actual, si las actitudes, comportamientos y reacciones de éste, incluso en el plano religioso, no estaban exactamente descritas ya en la Biblia. No se plantea siquiera la elemental cuestión siguiente: comprobamos que el hombre moderno no entiende el lenguaje de la Biblia, no acepta la proclamación de los Evangelios, etcétera, pero, ¿acaso bíblicamente comprobamos algo más? ¿Acaso, después de Jesús, la prédica de los profetas ha sido aceptada, comprendida, asumida en su época con mayor facilidad? Pa-

rece, por lo contrario, y la Biblia toda lo atestigua, que tales proclamas resultaron siempre incomprendidas y fueron objeto de mofa, de escándalo o de indiferencia. En otros términos, para juzgar la situación no nos colocamos en relación con la Biblia, o sea, apoyándonos en una exposición original del comportamiento del hombre frente al mensaje bíblico, sino en relación con un pasado, que en Estados Unidos es un pasado cercano. Hace apenas cincuenta años era norma aceptar la religión cristiana; ahora, la situación ha cambiado... Es preciso, pues, que el hombre haya cambiado. Y puesto que comprobamos de forma evidente que la sociedad se transformado totalmente, el cambio del hombre resulta de la mutación que éste ha sufrido. El hombre se ha vuelto racional/científico, pragmático/técnico, profano/autocéfalo. Nadie se pregunta si por casualidad la difusión y la aceptación evidente del cristianismo no se han debido a un inmenso equívoco. Cuando se aborda este tema es para decir que el cristianismo se volvió religioso, que fue una gran traición, que hay oposición entre religión y cristianismo y que si ahora se lo rechaza ello es debido a que el hombre se ha vuelto irreligioso. Así el hombre de los tiempos bíblicos rechazaba el cristianismo con ardor (hasta que éste se ingresó en la esfera de lo religioso) porque era religioso, y ahora se lo rechaza porque el hombre se ha vuelto irreligioso. Lo propio acontece con el hombre adulto. Erramos en una incoherencia magnífica: el hombre moderno rechaza a Dios Padre, la hipótesis de Dios, las facilidades de la religión, se hace dueño de su destino: se ha vuelto adulto. Cuando me formulan este razonamiento pienso que ello entra en el orden de los hechos, ya que se pretende partir de comprobaciones (rechazo de la religión). Pero cuando objeto hechos que me hacen dudar de ese carácter adulto, se me responde que no he comprendido nada, que se trata

de un modelo, de un proyecto: el hombre debería ser adulto —o debe ser— y hay que orientarse en tal sentido. Pero entonces, si me atengo al proyecto, ¿cómo se puede pretender sacar consecuencias, por ejemplo, sobre la predicación de los Evangelios, que debe ser cambiada precisamente *porque* el hombre se ha vuelto adulto?... Podría multiplicar tales ejemplos de confusión. Los análisis de base, aun elementales, faltan en todos esos estudios desde Bonhoeffer hasta Altizer. Si efectivamente queremos saber si ha habido, en esos dominios, una transformación del hombre, si, como frecuentemente se dice, no tiene comparación posible con el que le precedió, pues ha alcanzado la adultez. en tanto que hasta el presente estaba encorvado bajo la tutela de los Dioses y de los Destinos, hay por lo menos que tratar de comprender de qué se trataba, lo cual implica primero agrupar un máximo de datos. No hay que limitarse a un solo orden de hechos, cosa que acontece en todos esos estudios que se ocupan únicamente de la descristianización. Comprendo que los cristianos estén profundamente preocupados al comprobar el desmoronamiento del cristianismo. Pero a partir de ahí en modo alguno se puede inferir una transformación del hombre en su integridad, y, menos aún, buscar causas generales en ese hecho específico: sociedad técnica-hombre, técnica-hombre descristianizado. Es preciso utilizar un más vasto abanico de posibilidades, enfocar un conjunto más total de hechos, ¡sin pretender, por supuesto, reunir todos los hechos relacionados con la religión! Sería preciso, para empezar, que intentásemos saber de qué se habla.

Quisiera ahora precisar el método aquí utilizado. No es posible formular una definición *a priori* de lo sagrado, del mito, de la religión. Hay tantas definiciones como autores. Para un trabajo que tuve que realizar hace unos

años sobre el mito, conseguí reunir, entre 1960 y 1966, catorce definiciones inconciliables las unas con las otras. Desde entonces la situación no ha mejorado. Creo que para saber de qué se habla hay que comenzar por considerar fenómenos indudables de lo sagrado tal como aquellos que vivían ese universo lo calificaban. Mitos que eran indudablemente mitos, religiones que eran evidentemente religiones. No hay que situarse en zonas fronterizas, en las cuales los fenómenos son inciertos y constituyen motivos de controversia. Pero habiendo conseguido un cierto conjunto de hechos, resulta prácticamente imposible elaborar una definición exhaustiva, que exprese el contenido de todos esos hechos. Así, en el caso de la religión, nos sentiríamos inclinados a dar una definición en relación con las cuatro grandes religiones: judaísmo, budismo, cristianismo, islam. Otros preferirán establecer una definición en relación con las religiones "primitivas", creyendo captar el fenómeno religioso situándose en un origen hipotético. Pero toda definición es exclusiva (es decir, se trata de circunscribir lo mejor posible el objeto abordado sin dejar lugar para otra cosa); los fenómenos nuevos no tienen cabida en la definición. Me parece que en estos dominios, extremadamente resbaladizos, hay que ensayar otra vía. No la del análisis de los caracteres adquiridos para establecer una definición, sino la de las formas y funciones.

Una religión, sea la que fuere, cumple una cierta función. No es incoherente en relación con el hombre. Lo propio acontece con lo sagrado, con el mito, que han cumplido una función en la sociedad humana y para el hombre. Han sido útiles: de lo contrario, el hombre no les habría prestado su adhesión. Importa, pues, discernir cuál era su función. (Feurbach ha dado el primer paso en lo tocante a la religión, a la cual atribuye, entre otras,

la función de calmar la angustia del hombre que no puede soportar su soledad sobre la tierra...) A partir de allí, se puede afirmar que lo que cumple la misma función pertenece a la misma categoría de fenómenos. Si, habiendo examinado aquello sobre lo cual hay acuerdo (los interesados primero) para afirmar que es religión o mito, descubro una función (compleja) para el hombre y la sociedad. Si luego descubro fenómenos que no sean terminantemente calificados de religión o mito, pero que cumplan exactamente la misma función, estaré en condiciones de afirmar: hay un cambio de vocabulario, pero la realidad sustancial sigue siendo la misma; me hallo, efectivamente, en presencia de una religión o de un mito. Esto se confirmará por el estudio de las formas. También aquí sabemos que hay ciertas formas inherentes a la religión como una cierta estructura de lo sagrado: si los fenómenos cuya función me lleva a considerarlos religión o sagrado, tienen, además, las mismas formas y estructuras tendré una confirmación plena, incluso si el hecho abordado no es a primera vista un mito o no forma parte de lo religioso. Pero, aunque mi punto de partida sean las funciones, no habrá que concluir que aplico una sociología funcionalista. En esto también, el exclusivismo y el dogmatismo han hecho imposible el funcionalismo. Como hoy se hace con el estructuralismo. Pero el primer concepto era excelente y, para sustraerse a los criterios abstractos, el único medio estriba precisamente en abordar las funciones y las estructuras. Esta será, pues, la senda que seguiremos para examinar lo sagrado, el mito, y la religión en nuestra época.

CAPÍTULO 3

LO SACRO, HOY

No se trata de elaborar, después de tantas otras, una teoría general de lo sagrado. Me limitaré a algunas referencias. En primer lugar, quisiera indicar que, para mí, lo sagrado no es una categoría de la religión, sino más bien que la religión es una de las expresiones posibles de lo sagrado. Pero no se puede afirmar que "toda concepción religiosa (término más vasto que religión) implica la distinción de lo sagrado y de lo profano" —siendo esta misma distinción el indicio de una concepción sagrada del mundo. Es sociedad sagrada precisamente aquella en la cual todo se juzga *a partir de lo sagrado,* incluso aquello que no lo es: lo profano no pertenece a lo sagrado, pero existe en una sociedad en la cual todo está ordenado en función de lo sagrado. El hecho de que el hombre considere un determinado elemento como sagrado no implica que el resto no lo sea, pues el mundo es un todo; ello significa que el resto se sitúa con relación a lo sagrado, siempre presente. No voy a discutir ahora la existencia de lo sagrado en sí o de lo sagrado elaborado con elementos a propósito por el hombre: ilusión, invención, fantasmas, delirio primitivo. No me pronunciaré sobre estas posibilidades. Compruebo sólo que hay todo un orden de experiencias absolutamente esenciales (en la medida en que hasta el presente nadie ha podido sustraerse

a ello, que no se pueden reducir a categorías racionales, a "ex-plicaciones" (que siempre presuponen la du-plicación), que son vividas incluso cuando se pretende reducirlas y eliminarlas. Compruebo igualmente que el hombre termina siempre por referirse, a menudo inconscientemente, a este tipo de experiencias a partir de las cuales termina por atribuir sentido, finalidad y límites al mundo donde vive y, a la vez, a su propia vida. Es una esfera del más puro desinterés, ya que, al hacer eso, el hombre no persigue finalidad alguna (la finalidad se manifestará cuando el hombre intente asir lo sagrado, y le dé una forma sociológica). Pero se trata, al mismo tiempo, de la esfera del interés total, pues en ella se abarca la totalidad del hombre y éste, en ella, halla finalmente su significación y su no-significación. Todo eso difícilmente puede ser delimitado y descrito; nunca el hombre asigna de forma clara y explícita una "esfera" a lo sagrado. Pero hallamos trazas de ello en toda época y en toda actividad por encima de lo que el hombre explicita y pretende ser.

Tratar de discernir esta experiencia supone ponerse en guardia contra todos los simplismos: el simplismo romántico y el sagrado, que expresan la emoción ante los grandes espectáculos y las grandes fuerzas de la Naturaleza; el simplismo racionalista, que se consagra al culto; el simplismo político, mediante el cual los poderosos, los jefes, establecen y mantienen su autoridad; el simplismo materialista, fantasma de quien es impotente para captar lo real. ¡Podríamos proseguir! Pero, en sentido opuesto, hay que evitar también los discursos complejos y muy vagos sobre lo sagrado, que se convierte entonces en "aquello que realmente interesa al hombre", "aquello a partir de lo cual el hombre lo juzgará todo", "aquello que no puede ser cuestionado, que no está al alcance del hombre y que el hombre no admite que se discuta", y, finalmente,

en "lo último"... ¡Sea! Todo ello es, sin lugar a dudas, exacto, pero infinitamente vasto e incierto. Tales planteamientos van en definitiva más allá de lo sagrado y carecen totalmente de precisión. Por último, si el hombre instituye lo sagrado, no lo hace sin razón. Por otra parte, me resulta siempre difícil admitir que si el hombre "primitivo" era habilidoso y poseía una gran inteligencia como obrero, como orador, como artista y como organizador, haya padecido de pura y simple estupidez en cuanto se trata de otro tipo de expresión:: religiosa, mítica, mágica, sacra. Resulta improbable que haya habido una ruptura tan cabal. Personalmente, creo, pues, que lo sagrado debía de tener un sentido tan efectivo como la fabricación de las primeras herramientas.

I. Funciones y formas

Si sobrepasamos lo sagrado por temor, el *tremendum*, considerado en sí mismo, percibimos que lo sagrado establece cierto tipo de relación con el Mundo. La acción del hombre hacia la sacralización tiene su origen en una relación del hombre con su universo. En un mundo difícil, hostil, temible, el hombre asigna valores sagrados (¡por supuesto, inconsciente, espontánea, pero voluntariamente!) a lo que lo amenaza y a lo que lo protege: o, más exactamente, a lo que le da recursos y lo pone en armonía con el universo. Esto, que se realizó en los tiempos más remotos, esta integración en una totalidad amenazadora y tranquilizadora, en la cual el hombre recreaba sus fuerzas vitales, ha sido destruido, y debe ser, probablemente por primera vez en la historia, reconstituido. En ello estriba hoy la profunda crisis de la humanidad. El hombre busca lo que le asegurará esa comunicación universal, esa fuerza vital y ese refugio en el que podrá revitalizarse. Pero esta búsqueda, esta nueva sacraliza-

ción no puede realizarse (como la otra) sino en función de la experiencia más total, más profunda, más impresionante que el hombre de hoy puede llevar a cabo. Lo sagrado se relaciona obligatoriamente con la condición necesaria del hombre, con lo inevitable, con lo que se le impone, con lo que él vive sin remisión posible. A tal condición, el hombre debe asignarle un carácter último ya que la merma es inevitable. Debe atribuirle un valor, ya que le es impuesta. Debe transformarla en lo sagrado puesto que él mismo es incapaz de concebirse fuera de tal orden. Es la vocación desesperada de la aspiración al dominio de algo que se le escapa, a la libertad en la necesidad.

Sentimos siempre cierta estupefacción por el carácter restrictivo de lo sagrado, que impone tabús, límites, prescripciones, pero en realidad la institución de lo sacro es la afirmación, por el hombre, de un orden del mundo, y de un orden del mundo que él conoce, designa y nombra. Lo sagrado significa, para el hombre, la garantía de que él no se halla en un espacio incoherente, en un tiempo ilimitado. Tenemos siempre una falsa perspectiva de la "libertad" cuando consideramos que tal restricción de nuestros actos es una restricción a la libertad, mientras que en realidad puede ser su condición. El poder hacer "cualquier cosa", lo que "a uno le dé la gana", no es realizable. Sólo puedo existir en un cierto orden y mi libertad existe a condición de manifestarse en cierto orden. Lo sagrado es el orden del mundo. Pero seamos precisos: gracias a lo sagrado, el hombre dispone de ciertos puntos de referencia, sabe dónde está situado, se evita el tener que tomar constantemente decisiones agotadoras. Tiene coordenadas estables. Gracias a lo sagrado, puede orientarse en el mundo, saber dónde y cómo actuar; no está en una "a-gravedad" mortal, ni en un calidoscopio

enloquecedor. Todo, en el mundo, no es idéntico e indiferente. Lo sagrado le indica un conjunto de preceptos y de discriminaciones, que, al estar ya hechas, facilitan la vida en este universo. Se podrá objetar que los puntos de referencia son falsos y las discriminaciones infundadas, pero si admito que no existe nada de sagrado en sí a lo que el hombre se limite a adherir, si admito que es una pura creación del hombre, diré por lo menos que ese orden que el hombre impone al mundo nos parece, a nosotros, falso y ridículo, porque juzgamos con otros criterios. Pero que, en la perspectiva de ese hombre, no era así. Ahora bien: no estoy seguro de que el orden del mundo que la ciencia moderna nos presenta sea objetivamente el que *es*. Se trata igualmente de una representación conseguida por un conjunto de métodos que consideramos exactos y superiores, pero que, de hecho, nada nos garantiza que no puedan ser juzgados y ridiculizados a su vez, desde otro ángulo. Lo que nos garantiza es la eficacia de la experiencia; ahora bien: ¡los "primitivos" pretendían, mediante lo sagrado, tener la misma garantía! Para establecer un orden, lo sagrado tiene, pues, una función discriminatoria. Todo funcionará por pares (puro-impuro, autorizado-prohibido, etcétera). Lo sagrado pone ante el hombre y en torno de él un cierto número de cotos y límites. Lo sagrado define así un dominio en el cual el hombre es libre, un dominio prohibido; más aún: intocable. Dominio compuesto de actos, ritos, lugares, tiempo... Y los puntos de referencia así como los límites tienen siempre un sentido muy firme y, a la postre, muy pragmático: se trata siempre de saber qué es posible hacer y, a veces, cómo y dónde hacerlo. A partir de allí lo sagrado define un cierto tipo de acción, pues no es posible llevar a cabo esa acción inconsultamente. Dicha acción se instituye en un espacio determinado. Lo sagrado es

una organización de la acción en un espacio y, al mismo tiempo, el establecimiento de una geografía de ese espacio donde la acción puede ser desarrollada. Es una verdadera topografía general del mundo, que comporta todos los aspectos de éste, material y espiritualmente, trascendente e inmediato, pero, debido a lo cual, lo sagrado es dador de sentido. Porque obviamente, en lo sagrado no hay que separar los dos aspectos: significación y orientación; lo sagrado permite establecer la orientación gracias esa topografía, pero, al mismo tiempo, atribuye significación a los actos que realizo. Éstos dejan de ser locos, se ordenan en un conjunto de signos que me permiten, en cada ocasión, discernir el sentido de lo que hago. Así, en el espacio, lo sagrado define un orden gracias al cual recibo significaciones (lo que por otra parte es perfectamente coherente!: no hay sentido posible sino por relación y en un cierto orden).

Pero lo sagrado pretende también abarcar el tiempo. Hay tiempos sagrados. Y, por extraordinario que parezca, lo sagrado parece entonces desempeñar, en relación al tiempo, una función inversa: el tiempo sagrado es fiesta, transgresión, delirio y, por consiguiente, desorden. Pero esta oposición, que yo creo exacta, debe ser caracterizada, pues el tiempo sagrado está inserto en el conjunto del orden sacro, como el período de desorden legítimo y de transgresión incluido en el orden: es decir que, junto con el tiempo sagrado, no se inaugura una era de anarquía, ni una historia de la locura, ni hay un comienzo absoluto de *algo más*. Hay, sí, inserción, en el curso del tiempo, de un período limitado, de antemano establecido, en el cual la transgresión es una norma tan respetada como antes el acatamiento de los tabúes. Es un tiempo entre los tiempos, un silencio entre las palabras,

es el zambullirse en el origen absoluto del que hay que *salir,* el zambullirse en el caos de donde hay que salir para que el orden cobre fuerza, virtud y validez, es la delimitación del tiempo en el cual las fuerzas oscuras pueden actuar: apertura hacia aquello de lo cual el hombre desconfía pero no puede eliminar. Evitemos aquí las explicaciones demasiado modernas (época en la que el hombre se desahoga porque en tiempos normales estuvo reprimido, etcétera). Será mejor atenerse a este carácter de delimitación del momento de las potencias oscuras; ¡sean éstas las que fueren! Así, el tiempo sacro es también un elemento de esta topografía. Un elemento que desencadena un conjunto de fuerzas y establece unos puntos de referencia destinados a guiar la acción y a dotarla de eficacia.

Por último, lo sagrado tiene una tercera función: integrar al individuo en el grupo. Lo sagrado es tal sólo si es colectivo, si es recibido y vivido en común; recíprocamente, el grupo es sólido si todos sus componentes participan en la misma adhesión a lo sagrado. No afirmaré que es un *medio* que se utiliza para soldar el grupo (lo que implicaría una intencionalidad que jamás se da en la institución de lo sagrado), sino, más bien, una función. Jamás un grupo existe sobre la base de voluntades claras. El contrato es lo contrario de la forma constitutiva de un grupo. Sólo puede manifestarse si primero ha habido una motivación lo suficientemente fuerte como para sellar ese contrato. Y si estas motivaciones son simplemente voluntarias, tanto el contrato como el grupo, son frágiles, porque nada dura menos que la voluntad. Un grupo verdadero, sólidamente unido, presupone pasiones o una referencia a algo trascendente, a un imperativo recibido, reconocido por todos y al que todos se someten. Sólo eso

puede fundamentar y tornar duradero un grupo, a pesar de los constantes motivos que todos tienen para alejarse, para tomar un camino individual, para detestar a los otros. Ahora bien: sí, hoy podemos manifestar nuestra gran independencia hacia nuestros grupos, si nos consideramos individualistas, ello sólo es posible porque vivimos en una sociedad muy "protegida-protectora". Donde no existe seguridad social, la solidaridad familiar o de vecindad se convierte en cuestión de vida o muerte (cabe también aquí invertir los términos: donde ya no existe solidaridad familiar y de vecindad, el individuo está tan amenazado que la seguridad social se impone como una necesidad). En la situación del hombre en el mundo antes de nuestro siglo, resultaba imposible sobrevivir sin ayuda de una institución sólida compuesta por grupos que respondían a todo. Sin embargo, este grupo no puede sobrevivir con potencia suficiente apoyándose sólo en la base del interés. O sea que el hombre sólo puede vivir gracias al grupo, pero éste no está cimentado ni es sólido por ser la condición de vida del hombre. El hombre no es nunca el mecanismo harto descrito que busca automáticamente su interés en todas las cosas. Es preciso un impulso superior, una experiencia común reconocida, una razón que se substraiga a la razón. Es preciso una motivación que no sintamos simplemente como inscrita en nosotros, sino que nos parezca imponerse por sí misma. Igual que una pasión amorosa. Un grupo social sólo puede subsistir a condición que todos sus componentes coincidan en una "razón" común, se hallen subordinados a un imperativo considerado trascendente, vivan una relación de comunidad que no es por supuesto constante ni abiertamente admitida, pero que se halla en estado latente y es tan imprescindible que sólo en raras ocasiones se manifiesta, aunque todo el mundo participa de ese orden.

Gracias a lo sagrado, y sólo a ello, puede allí haber armonía entre el hombre y el grupo. Mediante esa participación, esa inserción en lo sagrado, el hombre acaba aceptando, asumiendo todos los comportamientos del grupo. Las más excesivas exigencias, las más extravagantes, las más incoherentes se adoptan como normales, ora por ser expresión de lo sacro, ora por estar incluidas en la efusión de lo sagrado. Sacrificios humanos colectivos, autosacrificios, divinización del rey, antropofagia, comportamientos sexuales aberrantes, etcétera, todo está normalizado. Lo sagrado produce, en efecto, una normalización mediante la justificación que proporciona. Todo cuanto participa de ese orden sagrado está, en efecto, justificado, de tal forma que no hay problema alguno de moral. La moral es un invento de las sociedades en las cuales lo sagrado se esfuma y tiende a desaparecer; es un frágil substituto de lo que previamente fue radical, último, fundado fuera de todo alcance. Cuanto más racional es la moral, más se aleja de lo sagrado, al mismo tiempo que se debilita. Quien participa en el orden de lo sagrado se siente tan perfectamente justo que no puede sentir remordimiento alguno; Y por lo contrario, si desobedece, no se trata ya del "mal" que ha podido cometer, del pecado, del remordimiento de conciencia: es una cuestión de fulminación cuyo agente es el grupo. Si se sitúa en oposición con el grupo no puede sobrevivir. No se trata sólo de que el impuro contamine al grupo, de que las fuerzas del mal ingresen al grupo; simplemente, quien niega el orden que el grupo se había otorgado, y que para ser orden debe ser total, no puede subsistir sin la prueba de que este orden no es tal orden. De allí el carácter irremediable de cualquier ataque a lo sagrado. El grupo en su totalidad es cuestionado de forma tal que sólo le cabe estallar si quien cometió el sacrilegio sobrevive. Razón por la cual

en los mitos que nos cuentan estos relatos participan a la vez las potencias del grupo y el orden total de la naturaleza y de la sobrenaturaleza, puesto que todo el orden, humano, natural y divino, se halla implicado.

Teniendo en cuenta que en las sociedades humanas estas funciones están cumplidas por lo sagrado, podemos comprender ciertas formas que adopta, ciertos aspectos que todo el mundo ha diferenciado. Lo sagrado aparece en primer lugar como la expresión de fuerzas inesperadas, sombrías y fulgurantes; es el dominio misterioso en el cual se supone que actúan poderes numerosos, indiscernibles. En lo sagrado se concentra todo cuanto amenaza y salva al hombre. Ahora bien: si es el orden, tiene que ser esto: límite, sentido y justificación.

Si el hombre había referido estas funciones claramente a sí mismo, no podía dejar de tomarlas en serio. No porque haya relámpagos y rayos el hombre inventa lo sagrado; lo inventa porque el mundo precisa de un orden, precisa que se justifique la acción, que ésta sea proyectada hacia el ámbito de los rayos, fuente del sentido y origen de los límites. El hombre, con una espontaneidad, un "instinto", tan indispensable como los que podía tener para la pesca o la caza, "sabía" que no puede justificarse a sí mismo, que no puede decirse a sí mismo que tiene razón (esta aprobación carece de valor, y en nada lo tranquiliza, dejándolo en la más completa incertidumbre). Tampoco estableció un orden en el mundo en relación al cual pudiera situarse: carecía de los medios, razón por la cual el desarrollo de las técnicas será desacralizante, pues en ese momento el hombre empieza a poder establecer *su* orden. La concentración de las fuerzas está, pues, unida a la función misma que lo sacro debía asumir. Son potencias con las cuales no es posible ningún acomodamien-

to, ningún acuerdo. Toda transgresión es impía; es decir, inexpiable. Sólo se puede esperar perdón de una justificación apriorística, pero jamás *a posteriori*. No se puede ganar el perdón; las potencias son inexorables. El orden del mundo depende de ellas.

Lo sagrado presenta, como segunda forma o carácter a tener en cuenta, una notable conjugación entre lo que llamaríamos un valor absoluto, ritos de compromiso y persona totalizante. Tales las formalizaciones humanas de esas potencias oscuras: pero no hay que disociar esos tres aspectos. Lo que hace lo sagrado (visible, concreto, expresado en el cuerpo social) es su combinación. En una sociedad existe lo sagrado a condición de que haya en conjunto un valor absoluto, ritos de compromiso y una persona totalizadora, elementos que remiten, cada uno de ellos, a los otros dos.

El valor absoluto es uno de los signos ciertos de lo que tal hombre o tal grupo considera sagrado: hay lo intocable, e incluso también, aquello que no puede ser cuestionado. Pasa por ahí el límite de lo sagrado. Se puede discutir, bromear, sobre tal o cual concepto, tal comportamiento, se puede criticar esta realidad o tal persona: y súbitamente todo se paraliza ante un frío glacial o en una cólera furiosa. Acabamos de herir lo sagrado de nuestro interlocutor. No hay razón, amistad, inteligencia o buena fe que valgan: ahora se acabaron las risas, ya no se aceptan críticas: parece que se hubieran herido las fibras más íntimas de la persona, que reacciona porque tiene la sensación de que corre el riesgo de quedarse sin raíces. Algo así como cuando el nervio de un diente queda en descubierto. La reacción es vital. Incluso si el interlocutor no sabe qué es, para él, lo sagrado; incluso si no puede explicitarlo; lo sagrado se descubre allí. Lo propio

acontece con lo sagrado de los pueblos "primitivos". ¡Cuántos etnólogos lo han comprobado! Han tocado menhires, pilares esculpidos, máscaras, cuanto podían considerar como sagrado; y les era permitido. Y además, en un rincón de una cabaña cerrada, oculta en un rincón, un envoltorio sin valor y de contenido no muy preciso... pero no tienen el derecho de verlo ni de cambiarlo de lugar..., es el núcleo de lo sagrado, a partir de lo cual todo se ordena. En este sentido, podemos por supuesto aceptar la idea de un Sagrado Último, imposible de cambiar o de ser cuestionado. Pero este valor absoluto (que puede ser encarnado en cualquier objeto: una cosa, un ser humano, un animal, una idea, un lugar, un principio, una realidad sociológica) tiene que ser conjugado con ritos de iniciación. Es cierto que hay un rito de acceso y de iniciación: sólo después de haber recibido una cierta formación de todo el ser, confirmado lo que uno es y ser finalmente "reconocido", se puede penetrar sin perjuicio en el mundo de lo sacro y participar en lo sagrado colectivo. Pero se suele olvidar que todo esto implica una o varias marcas, a menudo de carácter físico: el joven iniciado está "marcado" y, por consiguiente, comprometido: no puede escapar a ese orden del mundo al que acaba de incorporarse. Se convierte en un participante de los ritos, de las ceremonias, de las formas, y, por ello, de todo ese orden en el cual, en adelante, tendrá que desempeñar su papel. Está comprometido: no puede repudiar lo sagrado, no lo puede violar, y no puede negarse a desempeñar un papel. Es preciso que el valor último del grupo se convierta en *su* valor último, que integre en él todo lo sacro de la sociedad. Está presente *en* ese orden y se convierte en un elemento que debe ser activo.

Finalmente, lo sagrado presupone una persona totalizadora: es menester que lo sacro esté encarnado. No es

lo mismo que el objeto o la idea sagrados; la persona totalizadora es aquella que, en el grupo, concentra en sí todas las "virtudes" que implica lo sagrado. Es lo sagrado viviente, en movimiento, actualizado. No es, aun así, el punto de referencia de toda la organización del mundo, pero es el punto de referencia de todos para saber cómo se debe actuar, manifestarse, comportarse respecto de lo sagrado. Éste sólo existe en la medida que existen los tres elementos, cada uno de ellos en relación con el otro. El rito de iniciación implica un compromiso respecto del valor sagrado y, al mismo tiempo, la fijación en el personaje ejemplar en tanto que modelo. Éste es el más comprometido de todos mediante ritos más precisos y que guardan estrecha relación con el valor sagrado. El valor sagrado, a su vez, sólo tiene sentido si hay hombres señalados para obedecerlo y un hombre para encarnarlo... Entonces lo sagrado puede realmente ser orden del mundo y no una metafísica abstracta respecto de la cual los diletantes tendrían cierto interés.

Pero, y es ésta la última de las formas de lo sagrado que deseo señalar, hace mucho tiempo que se ha demostrado que se organiza según polos antitéticos contradictorios y, sin embargo, igualmente sagrados, lo que implica una "ambigüedad" de lo sacro, según lo ha demostrado Caillois. Lo sagrado es la dualidad puro/impuro, santidad/pecado, cohesión/disolución, profano/sagrado, respeto/transgresión, vida/muerte. Ahora bien: es importante señalar que, con respecto a cada uno de estos términos, no se puede afirmar que uno sea sagrado y el otro antisagrado o desacralizado, por ejemplo: lo sagrado es la relación entre ambos. Así como es menester un norte y un sur, una derecha y una izquierda para orientarse y trazarse un rumbo, así también las categorías antitéticas forman, juntas, lo sagrado. Así, lo sagrado en cuanto a

respeto y orden implica lo sagrado de transgresión: pero éste nada significaría si sólo existiera el primero. Asimismo, lo sagrado es "condición de la vida y puerta de la Muerte", según la hermosa fórmula de Caillois. Esta organización mediante conceptos antitéticos (¡descubiertos antes que se aplicara el método estructuralista!) es específica de lo sagrado. La misma palabra recubre frecuentemente la misma cosa. Así resulta que lo sagrado es, al mismo tiempo, aquello a lo que se le debe respeto sagrado y aquello que es condenado, expulsado del cuerpo social y sometido a la sacralidad. Todo representa dos extremos entre los cuales no hay estadios intermedios (se es puro o impuro, totalmente) ni graduaciones, y sí, en cambio, un vínculo, una relación, una tensión, un equilibrio que hacen que el uno no pueda existir sin el otro. En torno de los ejes así establecidos, se organiza todo el orden del mundo y de la sociedad. Puede parecernos absurdo y sin razón racional: es posible, pero lo más importante estriba en que hay ejes de orientación y criterios para discernir; en otros términos: que el mundo no es un caos espantoso en el cual el Todo y la Nada estarían igualmente presentes y serían posibles.

II. La desacralización

Así, constantemente y en todas partes de la misma forma, el hombre ha tratado de establecer un orden, circunstancia que implica lo sagrado. Pero lo sagrado ha sido a menudo cuestionado. Es decir, que un principio de organización, una vez puesto en práctica, puede en un momento determinado, al precio de esfuerzos considerables, ser impugnado por alguien, por un grupo que se sitúa al margen de ese orden y lo niega. Tal la posición de Gurvitch, quien pretendía que ésa era la función de la magia respecto de la religión. En Occidente hemos conocido,

históricamente, dos intentos: el cristianismo, que cuestiona y desacraliza lo sagrado pagano, y la Reforma, que cuestiona y desacraliza lo sagrado medieval. En ambos casos, se trató de una voluntad de desacralización radical. Un Dios creador y, al mismo tiempo, liberador, Jesucristo Señor de la historia y encarnación del amor de Dios: a partir de allí ya no era menester una organización sacra del mundo. No hay cabida para lo sagrado, ni tiene razón de ser en la Revelación bíblica. El cristianismo primitivo combatió lo sagrado de la naturaleza y lo sagrado del poder del mundo mediterráneo. La Reforma combatió lo sagrado de la naturaleza y del poder que de nuevo se habían instaurado, pero también lo sagrado de la Iglesia. Ahora bien: lo absolutamente decisivo de este doble ataque, que fue tan profundo como era posible, estriba en que, por una parte, irrefutablemente, lo sagrado se había impuesto de nuevo (lo que tendería a probar que, por una parte, es una creación del hombre, y, por otra, que se trata de una necesidad irremediable, de una profundidad tal que es imposible desarraigarla y, al mismo tiempo, de una vitalidad sin desfallecimientos), pero sobre todo que se ha tornado sagrado lo que había sido instrumento de la desacralización. De esta forma, el cristianismo durante doscientos años logró destruir lo sacro pagano de la naturaleza y lo sagrado del poder, en nombre de la idea de creación, del acto de la encarnación, y de la autoridad de Jesucristo. Es decir, lo que luego había de ser sagrado: la Iglesia, la Verdad revelada, lo que en realidad había sido el instrumento de la desacralización. Pero a partir de allí, lo demás será recuperado. Se vuelve sagrado el orden natural de la creación, y el poder del emperador, vicario de Cristo. Es preciso comprender que, en efecto, en la estructura ambigua y contradictoria en torno de lo sagrado, hay un proceso indefectible: lo puro

y lo impuro... Pero también lo sagrado y lo desacralizador son ineluctables fragmentos constructivos del mundo social. Lo sagrado es tal que necesariamente absorbe lo que lo desacraliza. Lo mismo sucedió con la Reforma. Ésta ataca esos aspectos de lo sagrado que se habían recuperado y, a la vez, lo sagrado de la Iglesia y del dogma, en nombre de la Escritura Reveladora; pone en marcha una efectiva transgresión de las reglas morales y reinstituye una libertad del hombre hacia, por ejemplo, la economía. Ahora bien: ¿qué ocurrió? La Biblia se convierte en "el texto sagrado". Entra en el juego de lo sacro y los actos profanadores, a todos los niveles, se convierten en actos sagrados (sea romper estatuas de santos, hacer préstamos a interés o explotar las riquezas naturales, como Dios lo había ordenado). Y los conflictos que se producen, las guerras de religión, son típicos conflictos de lo sagrado. A partir de allí, una vez más todo se recupera. Los príncipes protestantes vuelven de nuevo a ser personajes sagrados (¡y las Repúblicas también!), la Iglesia y la moral protestantes son típicamente sagradas: en cuanto a la naturaleza ya no se la considera en sí misma como sagrada. Por una parte, la propia utilización de la naturaleza la convierte en sagrada, y por otra, los protestantes elaboran un derecho natural que se apoya en una concepción sagrada de la naturaleza...[1]

[1] Particularmente seductora es la demostración de Baudrillard, (*La Société consommation,* 1970), que muestra que desde la Edad Media al siglo xx se ha sostenido un gran combate de desacralización, de secularización contra el "alma" en provecho del cuerpo. Los valores del cuerpo fueron de carácter subjetivo; hoy, en cambio, tienen derecho de ciudadanía. Pero el cuerpo, en lugar de constituir una instancia de desmistificación, simplemente ha sustituido al alma como instancia mítica, como dogma y como esquema de salvación. Su 'descubrimiento' que durante largo tiempo fue una crítica de lo sagrado... un combate del hombre contra Dios, se efectúa hoy bajo

He aquí, pues, que asistimos a una nueva empresa de desacralización: la que nos afecta ahora y en este libro. Desde finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, se conoce la tendencia a la desacralización y, al mismo tiempo (sin que el hecho sea idéntico) a la "desreligionización".

Por supuesto, se piensa de inmediato en la acción de los hombres de ciencia y los filósofos, lo que no deja de tener su importancia. El proceso científico de aquella época, que tendía a reducirlo todo a fenómenos comprobables y sensibles, era una base sólida. ¡Demasiado! No se tenía en cuenta que los instrumentos que permitían la comprobación eran limitados y que, después de todo, no resultaba imposible realizar otras comprobaciones con instrumentos más precisos. Al mismo tiempo, a fin de poder aplicar un método científico, era preciso delimitar el objeto, aislarlo. A partir de eso, todo cuanto no entraba en el ámbito de esa experiencia se consideraba nulo. Se había logrado, en fin, establecer un buen método de razonamiento y de interpretación que permitía dar cuenta de gran cantidad de fenómenos, y un buen método de progresión en la comprensión de la naturaleza. *Una* comprensión que fue sostenida por *la* comprensión. Ese método puramente racional excluía todo cuanto no fuera susceptible de ese tipo de razonamiento y de explicación. Debido a estas diversas razones, la ciencia se presentaba como pura contradicción de la religión, y como profanación de lo que hasta entonces el hombre había considerado sagrado. Ahora bien: desde la perspectiva de la

---

el signo de la desacralización. El culto al cuerpo no está ya en contradición con el del alma. Lo sucede y hereda su función ideológica." Nos encontramos con el proceso anteriormente indicado, según el cual el factor desacralizador se convierte siempre en portador de un nuevo elemento sacro. El cuerpo es objeto de una religión. Prueba de ello son la publicidad y la ideología de los productos de belleza.

eficacia que comenzaba a conquistar el espíritu del hombre, resultaba claro, evidente, que hasta el presente la religión había dado pruebas de su extraordinaria ineficacia. Por lo contrario, la ciencia era cada vez más eficaz en todos los dominios propuestos a la acción y la admiración del hombre.

Por otra parte, lo sacro, esta esfera sombría y misteriosa en que las potencias indiscernibles se suponía que tenían que actuar, revelaba ser también frágil y sin fundamento. Las terribles amenazas, las venganzas que siempre habían temido los profanos, no se llevaban a cabo.

Sectores considerados hasta entonces como intocables eran tranquilamente anexados por la ciencia, la cual alumbraba la noche, pero nada nuevo acontecía. Por lo menos en apariencia el sacrilegio no era fulminado. La noche iluminada no guardaba en su seno ni potencias ni monstruos, sino sólo cuerpos tributarios del cálculo algebraico. Se podía afirmar con toda tranquilidad que sólo el dueño de la razón engendraba monstruos. Ahora bien, esta orientación se seguía en todos los dominios accesibles y, al igual que la naturaleza, la historia dejaba de ser el centro de los misterios y de los milagros para presentarse como un encadenamiento de acontecimientos razonables, ligados por causales discernibles, posiblemente, con un juego (o varios) de fuerzas comprobables. El resto, que no se acordaba con esta sistematización, era considerado no histórico, leyenda, embuste. Sobre ello, intervenía tal filósofo para reducirlo todo a la racionalidad, cual sociólogo establecía las edades de la humanidad (la edad de la religión correspondía a la de la infancia, al tiempo de las imágenes y las ilusiones). Este estadio había concluido, estaba radicalmente superado. La humanidad, gracias a las ciencias, se volvía adulta y el carácter del adulto era la razón. Habíamos alcanzado una nueva época, el progreso era

irreversible. Sin embargo, recordemos que mediante una singular inversión, que podemos considerar profética, ese mismo sociólogo, en ese momento de la ciencia racional, pretendió fundar una nueva religión, hallar de nuevo una "Virgen-Madre", e instaurar un culto.

De todas formas, esta evolución intelectual, científica y filosófica, sobre la cual resulta inútil insistir por tratarse de trivialidades, no hubiera bastado para arrastrar a la sociedad por la senda de la desacralización, mediante una racionalidad pura. Se precisaban acontecimientos, se necesitaban corrientes colectivas, experiencias comunes que hicieran al hombre abierto y accesible a esa forma de pensamiento, por lo demás vulgarizado, puesto por fin al nivel del señor Homais. Ahora bien, estos acontecimientos se produjeron. Resulta, por supuesto, imposible asignar prioridades y saber en última instancia si el pensamiento precedió al acontecimiento o si fue a la inversa. Evoquemos algunos acontecimientos: un hecho cuya importancia con harta frecuencia no se tiene en cuenta en este ámbito fue la muerte de Luis XVI. El rey encarnaba la persona sagrada, y lo Sacro de la Majestad, los *Arcana imperii*, habían continuado siendo, durante el siglo XVIII, en el subconsciente popular, exactamente lo que habían sido en el siglo XII o, inclusive, en el siglo VII antes de nuestra era. La condena y la ejecución del personaje sagrado por excelencia, del Condensador de las fuerzas sagradas, del Padre provocador, iniciador de las potencias vitales, fue una experiencia mutiladora de extirpación, de "desanclaje" psíquico. Un gran psicoanalista consideraba que el pueblo francés aún no se había recuperado de la conmoción sufrida en 1793 y que muchas de sus reacciones se explicaban así.

Al mismo tiempo, y en forma más colectiva, pero posiblemente no más profunda, el pueblo podía efectuar una

experiencia directa de los resultados de esa ciencia desacralizadora. Esa era la técnica. Hay que tener en cuenta, además, que las reacciones negativas que en aquella época manifestaba la gente contra la aparición de técnicas (barcos de vapor, ferrocarril, etcétera), no estaban inspiradas ante todo por motivos de interés, sino que eran reacciones del orden de lo sacro.

Era el temor de la transgresión, del desencadenamiento de potencias secretas, de la puesta en *marcha* de lo que hasta allí se había considerado intocable, innombrable. Pero tal como ocurre siempre en esos ámbitos, el cambio reviste formas aún más totales y se pasa de un extremo al otro, ya que lo sacro de transgresión no es más que la otra cara de lo sacro prohibido.

Ese dominio, intocable, cuando es profanado, se convierte en su contrario. La pureza perfecta desacralizada se convierte en el ámbito de la prostitución. La experiencia vital secreta, en cuanto se pone al descubierto, se convierte en el hecho de la utilización baladí y vulgarizada. Pero, precisamente, al triunfar la eficacia técnica sobre los terrores y los odios sagrados, se produjo ese mismo cambio. Y advino el desencadenamiento del hombre en la senda de la racionalidad eficaz, de la utilización sin límite de los medios, de la conquista cada vez más acelerada de lo más profundo, que *debía* ser profanado, pues nada podía permanecer al margen de esa empresa: hubiera sido aun amenaza y juzgamiento. ¡Pero en aquel entonces no se sabía que esa rabia explotadora era también una expresión de lo sacro! No; las cosas estaban claras y se explicaban muy bien.

Por último (entre los muchos elementos que no podemos evocar aquí), señalemos que *al mismo tiempo* se efectúa la urbanización. Por múltiples razones un número cada vez mayor de hombres abandona el campo y se ins-

tala en las ciudades. Son, en su mayoría, obreros y, algunos, comerciantes. Esta migración actúa en el sentido de la desacralización, en un doble nivel. En primer lugar, el hombre rompe su relación con la naturaleza, con las fuentes vitales, con los ciclos naturales, etcétera. Ahora bien: lo sagrado era siempre una experiencia ligada a la naturaleza. El hombre formaba parte del conjunto que le había sido dado. La esfera de lo sagrado tenía siempre relación con el mundo de la naturaleza. Hasta allí sólo había existido lo sagrado en la relación y la distancia respecto de fenómenos del nacimiento y de muerte, germinación y ciclo lunar, etcétera. El hombre que emerge de ese medio está habitado todavía por sentimientos, imágenes surgidas de lo sacro, pero que ya no se reavivan, no rejuvenecen con la experiencia. El hombre de la ciudad se halla separado del ámbito natural y, por consiguiente, el sentido de lo sagrado no posee ya referencia a experiencia alguna. El sentido de lo sacro no tarda en esclerosarse porque no soporta la nueva experiencia que realiza el hombre en un mundo artificial urbano y técnico. Lo artificial, lo sistemático, lo racional no parecen susceptibles de dar lugar a una experiencia del mismo orden, por cuanto se relacionan con el movimiento desacralizador y que el hombre experimenta por ese medio.

En un segundo plano, el hombre urbanizado penetra en la corriente de desacralización por la estructura de su propio trabajo. El trabajo en el campo era una mediatización del orden sagrado. El hombre, mediante ese trabajo, podía sentirse más profundamente participante de lo sagrado: eso también formaba parte de sus experiencias. Por lo contrario, el nuevo tipo del trabajo industrial, mecánico, es esencialmente racional, sin misterio, sin profundidad. No es, respecto del mundo natural, una mediatización; no es aprehensión de una fuerza independiente,

no es colaboración aleatoria con fuerzas desconocidas cuya gracia amenazadora, en relación con nuestra actividad, es, en definitiva, siempre dominante.

En nuestra época el trabajo mecánico ha conseguido resultados patentes y sin ambigüedades, que se pueden calcular de antemano, sin referencia alguna con cualquier Otro Todo ajeno. Por lo contrario, la intervención de esta dimensión podría sólo ser disensión y negación. Por lo demás, el trabajo del comerciante es del mismo orden: relaciones jurídicas simples, contabilizaciones seguras, resultados explicables y sin misterios.

El trabajo estaba, pues, poblado también por esos secretos, esas participaciones ocultas en un mundo unitario del cual se arrancaba un fragmento; pero al hacer tal cosa, se era siempre Prometeo. Ahora, el trabajo es, por lo contrario, la senda para un embargo total en un mundo que cuanto más trabaja, más despojado está de su profundidad. Así, el hombre de nuestro tiempo experimenta la desacralización. Está dispuesto a comprender y a recibir ese mensaje de pura racionalidad, esa demostración según la cual la profanación es un bien y un progreso puesto que la vive cotidianamente y la realiza personalmente. ¿Cómo, entonces, no sería lo primordial?

He aquí, pues, al hombre situado ahora respecto de un mundo claro, simple, explicable. Un mundo que hay que ordenar, pero que puede ser ordenado. Un mundo transformado en objeto y del cual el hombre pretende abstraerse para mejor trabajar en él, pretende separar para dominarlo, y del que se aleja para calcular sus técnicas. Realmente lo sagrado ha desaparecido. Sin lugar a dudas, subsisten supersticiones campesinas, ceremonias católicas, creencias supervivientes de un tiempo superado; pero están definitivamente condenadas. Tal como corresponde a esa avanzada del hombre, he aquí una organi-

zación establecida sobre cálculos y opiniones claras. A la política también se la despojará de su participación en lo sagrado: todo tiene una explicación perfecta. La autoridad de la ley como la soberanía del poder; ya no se precisa acudir a un cuerpo místico cualquiera, a cualquier carisma milagroso. El poder es cuestión de sistema. Y, en esto, basta con organizarse.

Así, el hombre se creyó nuevo, liberado del peso aplastante de lo sagrado ancestral, tributario sólo de su razón y de su voluntad. Y de hecho, es realmente verdad que lo sacro del pasado, destruido, expulsado, profanado, ya no puede volver a ser lo que fue. Es cierto que el orden de las experiencias, otrora integradas en la esfera de lo sagrado y ahora explicadas y racionalizadas, ya no podrá resurgir de esas cenizas dispersas. Es cierto que las religiones antiguas han muerto y que no volverán a revivir, hecho que para el cristianismo quiere decir que no puede seguir siendo o volver a ser la religión que fue. Debe ser, él mismo, fe en la revelación del Todo Otro, o nada (¡a menos que otra senda le permita una nueva adulteración, convirtiéndose en otra religión!). Porque lo sagrado que se ha profanado no puede, incluso en la embriaguez, volverse otra vez sagrado: operación voluntaria que rehúsa nuestro inconsciente advertido, cuando la falta de experiencia veda la participación.

Tal lo que, con gran alboroto, sociólogos y psicólogos denunciaron entre 1930 y 1950 como "la secularización" de nuestro mundo moderno. En verdad, llegaban tarde. El fenómeno que hemos descrito fue característico del siglo XIX.

III. Lo sacro hoy

El 3 de mayo de 1961, Kruschef, dirigiéndose a Nasser, declaró: "Con todo honor, lo pongo en guardia, se lo

digo: el comunismo es sagrado." [1] Desde entonces, ha repetido esas palabras en diversas ocasiones. Y como Kruschef sabe qué significa hablar, posee gran finura de expresión y no utiliza las palabras a tontas y a locas, es probable que cuando manifiesta solemnemente que el comunismo es sagrado, ¡no sea sólo cuestión de forma! El comunismo ha penetrado en el ámbito a la vez invisible e intangible, temible y misterioso en que maduran el rayo y el arcoiris: y el gran maestro ha testimoniado esa mutación.

En realidad, desde hace casi medio siglo, en nuestro mundo occidental, asistimos a una invasión masiva de lo sagrado, así como también de lo religioso.[2] El hombre racional no ha podido mantenerse en su racionalidad. Este mundo ha revelado finalmente que tiene doble y triple fondo. Cuanto más el hombre progresa en sí mismo tanto más llevado se ve al cuestionamiento de las certidumbres sistemáticas trabajosamente adquiridas en el curso del siglo XIX. Logramos discernir los trasfondos que ya no es posible ocultar y hemos aprendido que nuestra clara inteligencia reposa sobre un pedestal de misterio. Hemos visto a ese hombre razonable arrastrado por oleadas de locura mística, lo hemos visto comportarse como un bárbaro. Hemos asistido a la búsqueda exasperada de comuniones glogales, desde el surrealismo y el jazz hasta el erotismo. De hecho, el hombre no puede vivir sin participar en lo sagra-

1 Extraordinaria constancia del pensamiento comunista soviético, Breznef declaraba el 28 de octubre de 1971: "Para un comunista soviético todo cuanto se relaciona con la vida, las actividades y el *nombre* de Lenin es *sagrado*..." Proviniendo de un técnico, es hermosísimo...

2 Admirable la fórmula de Norman Brown (*Eros et Thanatos*, traducción francesa de 1971) (uno de los primeros en ver los fenómenos que estudiamos): "Conviene no dejarse desorientar por la antinomia absoluta entre lo sagrado y lo profano y no interpretar como sacralización lo que sólo es una metamorfosis de lo sagrado."

do. Es su protesta lo que hallamos. Pero no puede volver hacia atrás. Las formas y las significaciones de lo sagrado ya no pueden hoy ser las de lo sagrado permanente. El hombre está obligado a crear lo que puede servirle como sagrado. ¿Sustituto o realidad? No lo puedo afirmar. De todas formas, no porque el cristianismo no sea ya una religión de las masas, se está autorizado a afirmar que el hombre actual no es ya religioso: por lo contrario, ¡es tan religioso como el hombre medieval! ¡No es porque se pretenda eliminar lo sagrado de la naturaleza, del sexo y de la muerte, que ya no hay nada sagrado! Por lo contrario, lo sagrado prolifera alrededor de nosotros.

Pero hay que tomar conciencia de que no se sitúa en el mismo punto que antaño: en efecto, si lo sagrado es el orden irrecusable que el hombre coloca como un tamiz de lectura sobre un mundo anárquico, incomprensible, incoherente, a fin de hallarse a sí mismo y actuar de forma tal que ese orden deba ser intangible y que el hombre sea el primero que se le someta, resulta evidente que el hombre instituye lo sagrado en relación con su medio de vida. Es en su medio donde precisa un orden, un origen, una garantía de posibilidad de vida y un futuro. Al hombre le importa, para su medio de vida, conseguir mediante lo sagrado, normas de conducta; por lo demás, ese medio de vida le proporciona su experiencia más global, más rica, más fundamental, que da a lo sagrado su substancia, su corporalidad, la cual lo convierte en algo totalmente distinto de una seca construcción intelectual. Y ese medio, entonces, se encuentra revestido de valores sagrados. Ahora bien: ese medio era el medio natural; por relación con el bosque y la luna, por relación con el océano y el desierto, con la tormenta y el sol, con la lluvia y el árbol, con la fuente y el toro, con el búfalo y la muerte, se ordenaba lo sagrado. Mientras el medio del hombre fue esa natu-

raleza, ésta fue el origen y el objeto de lo sagrado. El hombre se ha forjado mitos y religiones relacionados con esa naturaleza. Lo sagrado era la topografía humanizada de la naturaleza. Por supuesto, había también, pero secundariamente, aspectos sagrados relacionados con el grupo: cuando éste cobraba cierta amplitud, surgían personajes sagrados; el rey, el sacerdote, el mago. Pero no hay que olvidar que este grupo estaba inmerso en la naturaleza, estaba impregnado de ella, y que se creaba con relación a ella: la oposición Naturaleza-Cultura era una pareja y no una contradicción.

Lévi-Strauss ha demostrado que ese hombre trató de estructurar su grupo en función de la clasificación que establecía en la realidad natural global, puesto que allí radicaba su experiencia, la presencia más inmediata de su ser en el mundo. A la postre, ese intento no varió mucho en decenas de siglos, ya que el medio y su experimentación seguían siendo fundamentalmente idénticos. Ahora bien: tal es la novedad de estos tiempos; la experiencia más profunda del hombre no es de la naturaleza. Prácticamente, ya no tiene relaciones con ella. Desde su nacimiento, sólo conoce un mundo artificial. Los peligros con los que se topa pertenecen al dominio de lo artificial. Las obligaciones le son impuestas no por el contacto con la naturaleza, sino por el contacto con el grupo, y éste no elabora sus normas, sus estructuras, sus instancias, por razones de supervivencia en el medio natural, sino por motivos perfectamente intrínsecos. La relación del grupo con los demás grupos se ha vuelto más constante y más imperiosa que antaño; en todo caso, más imperiosa que la que sostenía con la naturaleza. Ésta ha sido domada, sojuzgada, limitada, utilizada: ya no es la amenaza y el origen, el misterio y la invasión, el rostro del mundo y su oscuridad. Ya no es tal cosa, ni para el individuo ni

para el grupo. Ha dejado de ser entonces la incitación y el lugar sagrado. Hoy, la experiencia fundamental del hombre es la del medio técnico (pues la técnica ha dejado de ser mediación para convertirse en el *medio* del hombre) y de la sociedad. Por ello lo sagrado que se está elaborando en el inconsciente individual y en el inconsciente colectivo guarda relación con la sociedad y la técnica, y no ya con la naturaleza.

La realidad sacralizada estará cada vez menos vinculada con imágenes o relaciones naturales, ya que cuando el poder, en otros tiempos, participaba en lo sagrado, siempre se trataba de algo sagrado natural (se trataba del poder fecundador, de poderes fulgurantes y relevantes, etcétera); el poder social se ejercía mediante una referencia a lo sagrado de la naturaleza. En cambio, hoy, no hay razón alguna para tal referencia. La misma no tiene ya sentido ni contenido, el poder político en sí mismo es el que se convierte en fuente e incitación de un nuevo orden sagrado.

La sociedad se convierte en el árbitro de las fuerzas que el hombre discierne o siente como sagradas; pero se trata de una sociedad que se ha tornado técnica, pues la técnica se ha convertido en el medio de vida del hombre. Ahora bien: ese medio técnico no es más comprensible (¡a pesar de que la técnica lo sea en sí misma y en sus manifestaciones!), más tranquilizador, más significativo que el medio "natural". En el centro de ese medio técnico, el hombre siente la urgente necesidad de situarse, de descubrir un sentido y un origen, una autenticidad en este mundo inauténtiso (Castelli), disponer de ejes de comprensión, de interpretación, de posibilidad de acción; o sea, algo sacro. Así, por causa de la técnica, la desacralización de la naturaleza, del cosmos y de los obje-

tos religiosos tradicionales va acompañada de la desacralización de la sociedad.

Ahora bien; esto corresponde, exactamente, al mismo tiempo, a lo que habíamos descubierto anteriormente: el factor de desacralización se convierte al mismo tiempo en el centro de lo sagrado nuevo. La potencia que ha provocado la transgresión del antiguo orden sólo puede ser una fuerza sacra a su vez: penetra en el mundo de lo sacro y se halla investida de una evidencia tanto más enceguecedora por haber precisamente triunfado de la evidencia primera. J. Brun subraya el mismo mecanismo cuando escribe que los maestros de la desacralización de nuestra época moderna (Marx, Nietzsche, Freud) "son considerados, de aquí en adelante, intachables. Se los considera sagrados, se los consagra. Se han convertido en los nuevos monstruos sagrados y asistimos a una reinstauración de lo sacro, que se creía haber exorcizado". Brun destaca, por otra parte, que nuestros manifiestos políticos y nuestras peticiones asumen un carácter sacro, "reemplazan a las incíclicas" y todas nuestras voluntades de desacralización, "si denuncian lo sacro como expresión, lo implican como exigencia".[1]

Pero hay un segundo carácter de lo sagrado moderno que deseamos subrayar y que resulta del precedente. En el mundo de lo sagrado hay una relación directa del hombre con el mundo, no se distingue el sujeto del objeto, las relaciones son inmediatas, hay una experiencia de una totalidad. Y esto se producía en ciertos contactos del hombre y de la naturaleza. Actualmente asistimos también a una supresión de la distancia del hombre al objeto, a una recuperación de la inmediatez. Pero no tiene el mis-

[1] J. Brun: Conferencia "Desacralización es ídolos nuevos", Semana de los intelectuales católicos, 1971.

mo sentido; lo irracional en lo que se confía no es, en modo alguno una superación del racionalismo, no es una nueva victoria que el hombre ha finalmente logrado asegurar a su ser y a su mundo, porque esta inmediación proviene de la misma estructuración de la sociedad en la que el hombre se halla integrado, asimilado, reducido. Y se procura constantemente que la integración sea cada vez más perfecta, más exacta la coincidencia y que finalmente abarque la totalidad del hombre.

No hay más distancias, pero no por causa de una inserción en la esfera de lo sacro, sino por una inserción en los mecanismos sociales. El singular destino del hombre ha querido que éste, al imponer a la naturaleza su lucidez, sus análisis, su lenguaje, se disociara de ella y entrara en esa condición, que le resulta intolerable, de la ausencia de comunión. El hombre precisaba constantemente hallar, e inclusive organizar, lo sacro. Y henos aquí que, debido a un extraordinario cambio total, asistimos en la actualidad a un proceso inverso. Por haber impuesto a la sociedad su razón, su técnica, sus procedimientos, el hombre está obligado a asociarse con ella en la más íntima de las formas. Esa sociedad no puede seguir viviendo, moverse y crecer sin poseer un alma. No puede tener otra alma que no sea la del hombre. Lo exige: ¿y cómo negársela a ese vasto y poderoso cuerpo que encierra todas las promesas y todas las amenazas? La sociedad no puede realizarse sino abarcando lo sacro, pero éste sólo existe en la inmediación del hombre y en el sacrificio del hombre. He aquí que entramos en esa condición igualmente intolerable (por el momento) de una comunión sagrada mediante la absorción progresiva en un mundo artificial que nos había servido para librarnos de la absorción primera en lo natural.

La simbolización es una de las expresiones esenciales de lo sacro. Nos hallamos aquí una vez más ante el mismo problema. Abrigamos la convicción de que el hombre moderno ha perdido el sentido de los símbolos, ha perdido lo simbólico y no efectúa más simbolizaciones. Ahora bien: todo cuanto podemos afirmar es que los símbolos consagrados por una larga tradición ya no simbolizan nada, no tienen ya sentido para el hombre moderno. Son absoletos y no conservan significado alguno. El símbolo del agua del bautismo o del vino de la Santa Cena son tan mudos para el hombre actual como el del Fénix o el del Graal. No podemos evidentemente estudiar aquí, en forma detallada, el símbolo, la simbolización y la creación o la obsolescencia de los símbolos[1], pero querría sólo subrayar dos aspectos: en primer lugar, seguramente, el símbolo no es una creación voluntaria, racional y consciente del hombre y de su propio grupo. Jamás los hombres se dirán: "¡Mira; vamos a tomar esto como símbolo de aquello!" No hay acuerdo explícito y código fabricado entre los símbolos y un grupo o verdades significadas. La aparición del símbolo está vinculada a una experiencia vivida y confrontada con un conjunto de verdades creídas, aceptadas, indiscutidas, frecuentemente enraizadas en esas ancestrales organizaciones mentales, posiblemente míticas, que Jung llama arquetipos. Si hay un arquetipo de lo rojo, el rojo se convertirá en símbolo, en tal circunstancia, del poder militar, del cónsul romano o de la ofrenda salvaje de los capturadores de elefantes khmeres o de la voluntad revolucionaria. Pero tal hecho no se produce

[1] Sobre el símbolo me remitiré sobre todo a los trabajos de Castelli y de Ricoeur. El lenguaje simbólico según Ricoeur es aquel en el que un sentido primero remite a una serie de sentidos segundos, mediante ondas de choque sucesivos; es un lenguaje que diverge hacia evocaciones en lugar de convergir en una expresión.

por un conocimiento de los arquetipos ni por una clara conciencia de las correspondencias entre símbolo y realidad. El símbolo se impone como tal, a un hombre determinado de un determinado grupo, en una fase determinada de su evolución, para expresar con toda evidencia una verdad conocida y vivida en común. El símbolo es tal que no podría ser otro: sólo él expresa esa verdad, esa verdad sólo se puede expresar mediante ese símbolo exclusivo. Pero he aquí que, progresivamente, en la evolución del grupo, la evidencia del símbolo va perdiendo significación. El símbolo se gasta a medida que las verdades que se creían y que se vivían evolucionan. El símbolo puede vivificar esa verdad durante un tiempo, pero no indefinidamente. Crece el desacuerdo entre las verdades aceptadas y su simbolización fija. Se produce entonces un trabajo de toma de conciencia del símbolo: el hombre distingue que eso era un símbolo y no la verdad misma, presente e indiscutible. Un cierto análisis sistemático permitirá durar a ese símbolo; al mismo tiempo que lo justifica, lo invalida. Tan pronto como se efectúa una toma de conciencia, tan pronto como se sabe que tal objeto, tal color, tal gesto *es* un símbolo, deja de serlo, porque la toma de conciencia y el análisis destruyen el símbolo, que ya no vale como tal, sino sólo en tanto que discurso que sólo pueden entender los especialistas y, en último extremo, los fieles que necesitan una explicación para captar el sentido, cosa que es totalmente lo contrario del símbolo.

Apresurémonos a señalar que nada nos autoriza a afirmar que el hombre moderno ha perdido el sentido de los símbolos. Seguramente, se conoce el significado del pez o el de la cruz gamada. Ésta, por otra parte, es muy instructiva, pues para el hombre moderno ha vuelto a ser símbolo, aunque de algo muy distinto de lo que testi-

moniaba hace tres mil años. Yo diría, por lo contrario, que el símbolo se ha vuelto una forma esencial de expresión de lo moderno. Sin llegar a las conclusiones extremas de Mac Luhan, para quien todo el pensamiento moderno, debido al impacto de los "mass-media" y, particularmente, al de la televisión, es ya (pero sobre todo será) mítico y simbólico, debemos admitir que la publicidad y la propaganda deben la influencia que tienen a símbolos vivientes en la mente o el corazón del hombre. Se conocen los estudios de Vance Packard sobre el simbolismo publicitario[1]: pero no son los publicitarios quienes fabrican los símbolos: dado que el hombre moderno vive ya la simbolización, el empleo de la misma puede ser eficaz y dar pie a la búsqueda de las "motivaciones". Éstas jamás son otra cosa que la reacción del individuo a la solicitación de símbolos comunes. Incluso, a pesar de su carácter demasiado sistemático, el simbolismo sexual de los diferentes objetos técnicos establecido por Baudrillard (el sistema de los objetos) es esencial para comprender el orden de relaciones existentes entre la técnica y el hombre moderno. Evidentemente, éste nada sabe del automóvil o del refrigerador en tanto símbolos, pero ni el automóvil ni el refrigerador tendrían seducción alguna, no ocuparían el lugar que ocupan en la vida si sólo fueran objetos confortables pero sin significado alguno. Es menester que simbolicen (y lo hacen) una profunda verdad de vida. Así, al vincular este mundo nuevo con las raíces más profundas del ser y al restituirle a lo sagrado su lugar imperial, nuestra sociedad occidental se revela como una gran destructora de símbolos vetustos y gran consumidora de símbolos vivientes.

[1] Todo esto ha sido considerado y magistralmente demostrado por Baudrillard: *La Société de Consommation*, 1970.

IV. ¿Quién es?

Nuestro mundo occidental, moderno, técnico, científico, es un mundo sacro. Hemos visto ya que este mundo sacro implica un orden y una transgresión, una topografía del mundo, y que, hoy, es una topografía de la sociedad y no de la naturaleza. A mi entender[1], lo sagrado moderno se organiza íntegramente en torno de dos ejes, cada uno de los cuales implica dos polos, uno de respeto y orden y otro de transgresión. El primero es el eje "técnica-sexo"; el segundo, el eje "Estado-nación/revolución". Tales son los cuatro factores sagrados (diría exclusivos) de nuestra sociedad moderna. Y como lo sagrado siempre se ha organizado por pares contradictorios, hallamos la misma estructura en la actualidad.

A simple vista, la técnica no parecía susceptible de sacralización, pues —racional, matemática, explicable en todo punto— no se comprende cómo podría incorporarse a un mundo radicalmente opuesto al suyo. Sin embargo, es así: el hombre moderno siente la técnica como un fenómeno de lo sagrado; la técnica es intangible, la Obra suprema (en el sentido de los cabalistas), intachable, y toda crítica provoca reacciones tan apasionadas, exorbitantes, desmesuradas, como el temor que provoca. Por supuesto, se ha hablado mucho del carácter sagrado del dinero; y tal carácter es exacto. Se ha hablado tanto al respecto que resulta inútil que me ocupe aquí de ello; pero querría precisar sólo dos cosas. En primer lugar, no es un rasgo específico de nuestra época y de nuestra sociedad. Siempre

[1] Pero tras haber efectuado el análisis necesario, o sea que los ejes de lo sagrado que voy a indicar corresponden rasgo por rasgo a las funciones y a las formas de lo sacro que hemos distinguido en el primer punto.

el dinero, desde sus orígenes, ha sido sagrado (véase mi estudio *L'Homme et l'Argent*). Este sentimiento de lo sacro ha tomado formas diversas según las épocas, pero el dinero siempre ha sido parte del dominio de las potencias. Así no hay, pues, fenómeno nuevo alguno. Simplemente, se lo ha sobrestimado a causa de la expansión del reino del dinero, de su universalización, de su poder increíble, cuando otros "sagrados" tradicionales tendían a anularse (en el siglo XIX). Es exacto que la ideología del dinero, el fervor religioso por el capital (que en modo alguno era del orden de los sentimientos que el avaro podía tener por las maneras de oro), la exaltación de su papel y de sus virtudes han sido, en el curso del siglo XIX y a principios del siglo XX, la expresión más evidente de lo sacro. Los admirables textos de Marx sobre el capital como vampiro, o sobre el dinero que todo lo puede, o sobre la necesidad de dinero que se ha convertido en única necesidad (en sentido total), son suficientes para caracterizar el incremento de lo sacro en el dinero. Pero preciso formular una segunda observación: tengo la impresión que, desde 1929, este aspecto de lo sagrado tiende a disminuir. No es ya el eje mayor del mundo. Por supuesto, la religión del dinero existe siemper porque asegura siempre al ser en esta "sociedad de consumo"; pero los mecanismos del capitalismo por una parte y los de la sociedad técnica por otra, se han vuelto tan complejos que el dinero acarrea una evidencia directa cada vez menos importante. Está menos claro en la conciencia colectiva que sea el dinero lo que asegure nuestro futuro: hay el seguro social. Es menos evidente que el dinero domina la sociedad, la ciencia y el Estado. Es menos cierto que el dinero nos garantice contra las nuevas amenazas que presentimos. Se puede, por supuesto, hacer muchas cosas con el dinero, pero todo cada vez menos. Además, desde 1929, se ha producido una crisis de con-

fianza respecto del dinero. Por último, ha sido objeto de tal crítica generalizada a partir del socialismo, pero también a partir de diversos humanismos, que finalmente la conciencia colectiva y la opinión pública han sido afectadas. Si se mantiene como potencia, es como potencia del mal, juzgada; si aún forma parte de lo sacro, ya no ordena el mundo, a pesar de los esfuerzos que se hacen para explicarlo todo a partir de él: la opinión media es cada vez menos sensible a ese tipo de generalizaciones. Si el dinero sigue siendo un Dios, es un Dios en decadencia, al que sólo se lo ama con mala conciencia y en secreto. Ha dejado de ser la gloriosa dignidad que ostenta sus triunfos: más bien trata de ocultarlos. Progresivamente, sus fieles lo sustituyen en sus corazones con otras potencias sociales, otras divinidades benéficas, mientras que a sus sacerdotes, banqueros, agentes de bolsa, capitalistas, se los señala con el dedo como magos malignos. Hoy, el dinero no es el centro de lo sacro profundo, aunque se lo siga deseando, *magnificado* por la muchedumbre; no es ya en torno de él que se organiza el espacio humano en su correspondencia interior-exterior. Ya no es el eje de este mundo. En el mundo en que habitamos la técnica se ha convertido en el misterio esencial; y ello bajo formas diversas según los medios y las razas. Una mezcla de admiración y terror por la máquina en aquellos que han conservado nociones de magia. El aparato de televisión presenta un misterio inexplicable, un milagro evidente y que se repite; no es menos sorprendente que las más elevadas manifestaciones de magia y se lo adora como se podría adorar a un ídolo, con tanta simplicidad como temor.

Pero la costumbre, la repetición del milagro acaban por cansar a esta adoración primitiva. Apenas se encuentra en los países de Europa. Sólo las clases proletarias, obreras

o campesinas adoptan una actitud orgullosa ante un pequeño dios que es su esclavo: motocicleta, radio, aparatos eléctricos. Orgullo condescendiente, ideal de vida que se encarna en cosas que prestan utilidad. Todos tienen, empero, ese sentimiento de lo sagrado que consiste en que nada vale la pena de ser vivido mientras no se tienen esas potencias en el hogar. Esto alcanza mayores proporciones cuando se trata de un proletariado consciente. Aquí, la técnica se considera en conjunto y no en sus aspectos ocasionales; la técnica es el instrumento de liberación del proletariado. Basta que ella progrese para que el proletariado se libere algo más de sus cadenas. Stalin consideraba la industrialización como condición única para la realización del comunismo. Todo cuanto la técnica conquista es en beneficio del proletariado.

Se trata de una creencia en lo sagrado. La técnica es el Dios salvador; es buena por esencia; el capitalismo es execrable, demoníaco, al oponerse en ocasiones a ella. La técnica es la esperanza del proletariado, que puede tener fe en ella porque sus milagros son al menos visibles y progresivos. Pero sigue en pie gran parte del misterio. Porque si Karl Marx pudo explicar cómo la técnica liberaba al proletariado, no ha sido al nivel de los proletarios, que ignoran totalmente el cómo, misterioso para ellos. Disponen sólo de la fórmula de la fe, y su fe se dirige con entusiasmo a este instrumento, que actúa misteriosamente, de su liberación.

Las clases burguesas no intelectuales son posiblemente menos sensibles a esta adoración, pero los técnicos de las clases burguesas son sin duda quienes más fascinados resultan por ella. Para ellos, la técnica es lo sagrado, pues no tienen razón alguna para sentir por ella esa pasión. Se sienten siempre desarmados cuando se les pregunta por los motivos de su fe. No, no esperan liberación alguna; no

esperan nada de ella y, sin embargo, se sacrifican y consagran frenéticamente al desarrollo de las fábricas y a la organización de los bancos. La felicidad de la humanidad y otras insustancialidades son lugares comunes que no pueden, inclusive, ni servir como justificación, y que nada tienen que ver con esa pasión. Por supuesto, no creen en lo sagrado y se sonríen cuando se pronuncia esta palabra: pero los invade una rabia mística cuando se les impugna la validez de lo técnico y pronuncian, a partir de allí, juicios inapelables sobre la persona.

El técnico hace técnica, a lo mejor porque es su oficio, pero la crea con adoración porque para él es el dominio de lo sagrado. No existen razones ni explicación alguna en su actitud; esa potencia algo misteriosa, aunque perfectamente científica, que cubre la tierra con una red de ondas, hilos y papel, es para el técnico un ídolo abstracto que le da una razón para vivir e incluso felicidad. Un signo, entre otros, del sentimiento de lo sagrado que el hombre experimenta ante la técnica, estriba en su preocupación por tratarla con familiaridad. Sabemos que, a menudo, la risa y el humor son las reacciones del hombre frente a lo sacro. Esto es cierto en los primitivos, pero es también por este motivo que la primera bomba A fue bautizada Gilda, que el ciclotrón gigante de Los Álamos fue llamado Clémentine, que los pilares son "cubos de agua" y la contaminación radiactiva "una quemadura". Por fin, los técnicos de Los Álamos han suprimido rigurosamente la palabra "átomo" de su lenguaje. Todo lo cual resulta muy significativo.

Habida cuenta de estas formas muy diversas, no se trata de una religión de la técnica sino más bien del sentimiento de lo sacro que se expresa de forma diferente según los hombres. Y en todos se expresa por fin en este maravi-

lloso instinto de potencia, siempre unido con el misterio y con la magia.

Que el obrero haga funcionar su radio a todo volumen porque siente una feliz confirmación de su superioridad, que el joven *snob* circule con su Porsche a 200 kilómetros por hora o que el técnico observe la línea ascendente de las estadísticas, de toda forma la técnica es sagrada porque es la expresión común de la potencia del hombre y, sin ella, el hombre se sentiría pobre, solo, desnudo, dejaría de ser el héroe, el genio, el arcángel al que un motor le permite ser con poco esfuerzo. En definitiva la técnica es para el hombre actual lo que le garantiza el futuro; por consiguiente, es el orden mismo del desarrollo. Como contrapartida de esta actitud, el hombre se atribuye haber sido siempre, desde sus orígenes, *Homo faber*. Esta reversión de la técnica hacia el pasado, esta proclamación de que el hombre sólo ha sido hombre a partir del momento en que fue *faber*, o sea técnico, es probablemente uno de los signos más seguros de lo sagrado: puesto que partiendo de lo sagrado es que el hombre establece su origen. En un mundo poblado de dioses, el hombre es un dios caído que añora los cielos. Pero en un mundo poblado con máquinas su único origen es la técnica. La forma que el hombre tiene de representarse sus orígenes, su primera característica exclusiva, denota inmediatamente dónde se halla su condición de sagrado. A partir de allí, reconstituye su historia en función de la técnica. También la forma de contar la historia es un indicio de lo sacro. Y ahora, no se trata de la historia de los grandes héroes, de las guerras, de los carismas y de los dioses: es la historia edificada poco a poco en el progreso de las técnicas: ¡no podía ser otra a partir de ese origen! Pero no hay que incurrir en error; ésta no es una historia secular, es otra historia sagrada. Y, finalmente, en la actualidad, a todos los fenómenos

sociales se los pone en relación con las técnicas, haya o no un motivo serio para hacerlo.[1]

La técnica, ahora, provoca más a menudo delirios apocalípticos o visiones del reino de Dios (¡Toffler!) que reflexiones razonables. Las reacciones seudoexplicativas que se derivan del traumatismo técnico son muy esclarecedoras, debido al hecho de su propio delirio, que pone de manifiesto la presencia de lo sagrado; pero se trata de un sentimiento de lo sagrado relativo al orden, a la organización, a la regularización, que provoca en el ser humano un sentimiento de lo sagrado relativo al respeto.

Ahora bien: el sentimiento de lo sagrado relativo al respeto implica su transgresión. Podrá parecer singular y paradójico que yo haya propuesto el sexo en tanto que aspecto sacro de la transgresión de la técnica; y esto, desde dos puntos de vista. En primer lugar, parece evidente que no hay relación alguna entre los dos fenómenos. ¿Qué hay de comparable entre la actividad del técnico creador y al servicio de ese mediador generalizado, y la del hombre que ha liberado el sexo del instinto para concederle una entidad específica? En segundo lugar, ¿cómo se puede ha-

[1] En su admirable y breve ensayo *L'Asphysie et le Cri* (1971), Jean Onimus, que insiste en la explosión religiosa de la juventud, subraya oportunamente un carácter extraordinario de la religiosidad de los jóvenes: el hecho técnico. Se elimina de lo religioso no sólo la sustancia teológica sino todo elemento de pensamiento, se buscan técnicas de creación de atmósfera intensa, de participación comunitaria, de éxtasis, de eliminación del yo social. Los diversos yoguismos, el budismo zen, producen efectos religiosos sin discursos, "medios" para hacer estallar las estructuras del discurso, para liberar las conciencias mediante la asunción deslumbrante y definitiva de lo absurdo... Asistimos al renacimiento de cultos que se creían perimidos, como el de esos adoradores del sol que en el archipiélago de Hawai rinden homenaje, con la desnudez y la ascesis, al astro del

blar hoy de lo sacro sexual en tanto que, evidentemente, el sexo está desacralizado? La "libertad sexual" reivindicada, adquirida, muestra claramente que los hombres de Occidente, sobre todo los jóvenes, han destruido los tabúes sexuales, han transgredido las prohibiciones, han convertido a la actividad sexual en una actividad fisiológica sin misterio, normal y sin complejos: se acuestan juntos como desayunan juntos. Y Toffler nos habla de jóvenes para los cuales precisamente acostarse juntos es un medio rápido de conocerse: en una civilización como la nuestra hay que establecer rápidamente relaciones humanas. No hay tiempo para tanteos sutiles. Se utilizan todos los medios para conocerse lo antes posible, para hacerse amigos: uno de los medios es el sexo. La relación sexual se convierte así en el punto de partida y no en la culminación. La píldora y la desacralización freudiana han tornado insignificantes el acto sexual y el ámbito entero del sexo. Obsérvese por lo demás aquí un hecho importante; la desacralización y la demitificación provocan la insignificancia. La falta de lo sacro hace que los actos carezcan de valor alguno y de significación. Lo que diferencia el acto animal del acto humano es precisamente la atribución de sentido de la que es capaz el hombre,

---

día, o como el de ese extraño Sun-Ra que recorre el mundo con su guitarra y se presenta como la encarnación de la luz... Estos cultos entran en competencia y se juzgan según los resultados. Sus adeptos cuentan sus experiencias, hacen comparaciones: se establece una competición, no al nivel de las ideologías sino al de las técnicas. Como en todas partes el continente reemplaza al contenido, los métodos excluyen el sentido, un cuerpo de recetas estandardizadas está en vías de reemplazar a las religiones: cierto tipo de drogas y de fiestas, medios de evasión, de comunión, de remozamiento interior." Pero en realidad *eso no reemplaza* a las religiones: es la propia religión la que ha adoptado ciertos rasgos de nuestro mundo técnico, incorporándolos a las técnicas religiosas tradicionales.

pues ella corresponde a una nueva organización del propio acto, a una nueva ordenación: ahora bien, esto sólo se efectúa mediante lo sacro. El acto sexual considerado como sagrado tenía una riqueza y una profundidad que, aparentemente, ya no tiene. El alarde público, la indiferencia, lo efímero en este campo ponen de manifiesto la desacralización. Otrora, en las religiones primitivas, y después, ayer no más, en la moral burguesa, el sexo era sagrado. Todo el complejo sistema de tabúes, prohibiciones, juicios colectivos, secreto, pone de manifiesto que ahí lo sacro tenía vigencia. Quizá lo más importante, puesto que fue a partir de esta construcción artificial que logró por fin crearse la personalidad profunda del hombre, e incluso la estructura social. Pero todo cuanto hoy hacemos pone en evidencia que lo sagrado de esa índole ha desaparecido. Manifiestamente, vivimos en un dominio profanado, indiferente, insignificante —lo que se traduce por una vida sexual desértica que provoca profundo desánimo y, finalmente, la búsqueda de técnicas sexuales más elaboradas para colmar, mediante la exasperación de los juegos, la falta de sentido.

Ahora bien: todo esto es, sin lugar a dudas, exacto, pero me parece insuficiente. Sólo se ve uno de los aspectos del fenómeno, pues, si en efecto el sexo está desacralizado, quiere decir que en el pasado formaba parte del *dominio* de lo sagrado, del de las prohibiciones y los tabúes, junto, además, con lo sacro de la transgresión de las fiestas, por ejemplo —mientras que se ha convertido en un *medio* sacro. Nuestra época ha resacralizado instantáneamente el sexo, al mismo tiempo que lo desacralizaba. Lo que aquí me interesa no es en modo alguno la perpetuación (que él llama vestigios del pasado) de ciertos aspectos tradicionales de lo sacro sexual evocado por Cox, y que él simboliza por la importancia del *play boy* y de Miss Amé-

rica —esto no tiene interés alguno. Pero la reinvindicación de una libertad sexual exasperada, el frenesí prohibido son hoy tan graves y fundamentales no sólo porque se quiera satisfacer libremente necesidades reprimidas ni porque se quiera combatir viejos prejuicios superados (¡hace un siglo que la moral sexual estaba, medianamente, si no totalmente desmoronada!) : la gravedad que se le atribuye, el furor con que se responde cuando se la contradice, evidencia la profundidad del hecho. El sexo no es ya un campo de actividad natural libre, es un instrumento de lucha; lucha por la libertad. ¿Libertad sexual?: en absoluto. Libertad a secas; la de la sexualidad es simplemente un signo, una manifestación concreta. Combate para afirmarse autónomo y apto para vivir en sí, combate contra un orden: no se trata ya de desacralizar el campo sexual, sino de desacralizar el orden mediante la transgresión sexual.[1] En mayo de 1968 vi, en el salón del Consejo de una Facultad, una hermosa inscripción muy significativa: "Este lugar ha sido desacralizado; sobre estos sillones hemos hecho el amor." El sexo era el medio de destruir lo sacro, de quebrantar el orden social, cuyo ámbito más importante era la sala de reunión de los mandarines. Pero toda fuerza de transgresión se vuelve sagrada. Sólo lo sacro logra destruir lo sacro. La vida humana

[1] El éxito de películas como *Decamerón I y II* se debe precisamente a la alianza entre lo erótico y lo religioso. No es sólo el aspecto erótico lo que atrae al público, sino el hecho de que la acerba crítica del cristianismo se efectúa, por irrisión, en un ambiente erótico-religioso que es característico de la emoción y de la experiencia religiosa. Precisamente eso es lo que busca el público. Por lo demás, eso es sólo una ilustración del hecho harto conocido de la profunda relación que existe entre los dos impulsos. El libro de Walter Schubart *Eros et Religion* (1971), es una obra característica del pensamiento religioso moderno. El autor trata de demostrar que existe una continuidad entre el amor sexual, el amor al

es sagrada, el asesino, el verdugo, el guerrero y el fenómeno de la guerra lo son igualmente. El combate acerca de la sexualidad nada tiene que ver con esta simpleza: "¿Por qué, de una cosa natural, haber hecho un misterio? Hay que liberarse de los prejuicios ancestrales..." Si sólo se trata de eso, recordaré que ya en el siglo XVIII la burguesía había llevado destacadamente a cabo la operación (los siglos XVIII y XIX probablemente han sido los únicos donde en la clase burguesa el sexo ha sido efectivamente convertido en algo natural fisiológico y sin misterio (¡manteniendo el interés!...), y que cuando este resultado fue alcanzado (lo que es evidente en la juventud actual) no debió proseguirse el combate: ahora bien, el combate continúa. Así, pues, no era aquello lo que se buscaba. Los más conscientes convierten esa lucha en la acción revolucionaria por excelencia: la sexualidad desencadenada es sinónimo de revolución, ¡están más de acuerdo con W. Reich que con Freud! El sexo es un medio para transformar la vida. Ahora bien: hoy en día la revolución se sitúa a ese nivel. Todo está organizado. La vida entera es absorbida, asimilada, es inevitable la recuperación de todos los actos y conceptos políticos, el conformismo es total: sólo el sexo y la violencia (por lo demás, unidos) pueden ser medios adecuados para la liberación.

---

prójimo y el amor a Dios. No se limita, pues, a mostrar la relación entre Eros y la Religión. Quiere justificarla y convertirla en un deber ser. El conocimiento de Dios empieza con el amor erótico y la religión se empobrece en cuanto pierde el contacto con el eros o lo contradice. Esto es totalmente significativo del resurgimiento de las religiones tradicionales (por ejemplo, de fecundidad), so pretexto de una modernización conforme con el conocimiento científico y la situación del hombre en la sociedad de consumo. O sea que la deseada relación Eros-Religión expresa la necesidad religiosa del hombre que quiere igualmente usufructuar todo lo que proporciona la sociedad técnica.

Se trata, pues, de un medio. Y un medio al que se lleva tan lejos, al que se le atribuyen tantos poderes y virtudes, en torno al cual se reconstituye tan perfectamente toda vida, toda la actividad de un revolucionario, que cosecha tal prestigio, que, en esa irracionalidad y esa exaltación, fuerza es admitir un fenómeno sagrado. Quien realiza un acto sexual (incluso modesto, como el ir a ver una película sueca) un poco original, aberrante, etcétera, ha efectuado una hazaña, tiene el sentimiento de haber participado en una gran aventura. Jamás el sexo ha sido tan glorificado, tan exaltado, como desde que se ha vuelto trivial. La relación entre la liberación sexual y la revolución forma parte del pensamiento mágico (por lo demás, Reich es típicamente un "mago", lo mismo que Miller); vale decir, es, al mismo tiempo, desacralizada y sagrada. La explosión, el frenesí sexual de nuestra época es verdaderamente (y no se trata de una imagen o una manera de decir) dionisíaca. De nuevo reina en nuestros hogares lo sagrado de Dionisios. Transgresión sagrada, transgresión del orden. ¿Pero quién es el orden hoy? Finalmente, sólo hay uno para todo el cuerpo social y para el individuo: la técnica. La técnica, cuyo carácter sagrado ya hemos visto, es la gran ordenadora de nuestra época. Por relación a su orden tiene lugar la explosión sexual, y no por relación a un orden "burgués" (lo que nada significa) o "moral". Por lo demás, el temor a la "recuperación" está vinculado al poder de asimilación (mal analizado, pero sentido, sufrido, vivido) del sistema técnico. Si se invoca el sexo, si nos precipitamos en la exaltación sexual, es para quebrar el círculo de hierro de la organización técnica asociada con la vampirización del hombre por la técnica. Además, la relación entre el sexo y la técnica ha sido establecida en diversas ocasiones. Mac Luhan ha mos-

trado, por ejemplo, cómo se efectuaba la fusión de los símbolos del sexo y de la máquina en los "mass-media" actuales (*The mechanical Bride*, 1957), tema que ha retomado Baudrillard. Pero seguramente el que más se ha aproximado a este fenómeno es J. Brun (*El retorno de Dionisios*), al mostrar que la técnica proviene de Eros, y que la máquina es un "exo-organismo de Dionisios". "Hoy, la máquina está cargada con potencia erótica porque ya estaba cargada con potencia existencial." Brun ha comprendido perfectamente, por un lado el carácter social del sistema técnico, y por otro, la relación, la asociación entre técnica y sexualidad en razón de un origen común. Pero quizá no ha insistido suficientemente en el modo de esa revelación, o sea, esa ambigüedad de lo sagrado, de tabú y orden, y al mismo tiempo de transgresión y de desencadenamiento. Pero se precisa, para que este mecanismo funcione, que ambos sean lo que son: y no sólo potencia, sino sagrada.

Los "tabúes sexuales" y las "fiestas orgiásticas" han desaparecido del sistema. Éste, como nuestra sociedad se ha vuelto más complejo, a la par que se universalizaba, se profundizaba. El sistema se ha vuelto "orden técnico" y "fiesta erótica" y cumple las mismas funciones. Se puede, sin lugar a dudas, afirmar que existe un frenesí técnico, una orgía técnica, pero éstos en modo alguno pertenecen al ámbito de lo sagrado de transgresión: se trata de un aspecto de la integración del hombre. En efecto: jamás hay que olvidar que el orden sacro no es un orden externo, frío, administrativo: supone adoración, comunión, abandono y entrega de uno mismo, exaltación de esa potencia sacralizadora; sólo se da lo sacro cuando existe "devoción" y este es el significado del vértigo técnico que afecta al hombre moderno. El hombre se "consagra" a la técnica, pero ésta sólo es la creadora del orden. No obs-

tante, sea cual fuere el vértigo, sea cual fuere la devoción, el orden finalmente se vuelve intolerable y, precisamente, tanto más cuanto más implicado se halla el hombre. Es preciso entonces, quebrarlo por un medio que sea profundamente ajeno a ese orden y, sin embargo, del mismo origen. Así es el caso. ¿Qué hay más ajeno, en la experiencia común, que el sexo y la técnica? Y sin embargo, hemos evocado los principales estudios que demuestran el parentesco original. Razón por la cual lo sacro sexual de transgresión se manifiesta en los países de alto nivel técnico. No es una simple protesta de la "naturaleza" frustrada del hombre; es un cuestionamiento total, una recusación fundamental de cuanto se desprende de esta técnica, tanto más aborrecida por ser no solamente poderosa, sino sagrada. Todo, consumo, burocracia, crecimiento, potencia, sofistificación a la par y siguiendo el mismo orden de cosas, han transferido esos mismos rasgos a lo sagrado de transgresión, puesto que el sexo se convierte en la manifestación de la potencia, las prácticas sexuales son cada vez más sofisticadas, y el consumo sexual se vuelve exorbitante... Reciprocidad de los caracteres de lo sacro de orden y de lo sacro de transgresión. Anteriormente hicimos alusión (en particular al recordar a Baudrillard) a la sexualización del objeto técnico; aquí podemos comprobar la tecnificación del sexo: la función de la sacro moderno parece aquí total.

Hemos visto que, en nuestra época, el otro gran eje de lo sacro era el Estado-nación y la revolución. El Estado-nación es el segundo fenómeno ordenador de nuestra sociedad; y, junto con la técnica, los dos únicos. Pero será preciso considerar el *complejo* Estado-nación, no sólo el Estado o la nación. Que el Estado sea uno de los fenómeros sacros de nuestra época parece difícilmente dis-

cutible, y sobre este particular subrayo que no hay que tomar ese término en un sentido vago e impreciso, sino en el sentido más riguroso que le pueden dar los sociólogos y etnólogos que hayan estudiado lo sacro. El Estado-valor último, a partir del cual todo toma sentido, providencia de la cual todo se espera, poder supremo que afirma la verdad, la justicia, disponiendo de la vida y de la muerte de sus súbitos, árbitro no arbitrario ni arbitrado, que dicta la ley, la suprema regla objetiva de la cual depende todo el juego social. Por supuesto, no data de hoy que el poder sea misterio ni que participe en el ámbito de lo sacro. Es, incluso, uno de los lugares comunes de lo sagrado; origen sacro del rey, carisma, legitimidad del derecho de vida o muerte... Inútil insistir en las bibliotecas publicadas sobre estos temas. Sí; el poder político siempre ha pertenecido a la esfera de lo sacro, siempre ha sido una manifestación de lo sagrado del orden y del respeto, pero lo que parece nuevo, singular, es que hoy el poder no ofrece el mismo aspecto. Ya no está encarnado en un hombre, el rey. Es abstracto: el Estado moderno es un organismo racional, legal, administrativo, cuyas estructuras y competencia son conocidas, analizadas: ¿dónde podría ocultarse aquí el misterio, en qué consistiría lo *tremendum* y lo *fascinans*? Y sin embargo, tras el período, en el siglo XIX, de voluntad desacralizante para llevar el Estado a su función gestora y jurídica, hemos visto como de nuevo irresistiblemente, surge lo sacro. El Estado verdugo total, que exige todo tipo de sacrificios y que dispone de todo, máquina clarividente y ciega a la vez, sustituto perfecto de la divinidad. No es el fascismo el que ha fabricado en forma arbitraria y tonta lo sacro sobre este Estado, abandonándolo luego por el decorado o la propaganda en una realidad

diferente: en cambio, porque el Estado moderno se había vuelto sagrado fue posible el fascismo. Ante todo, ante cualquier consideración de tipo económico, social, de lucha de clases o de otro tipo, el factor de lo sacro estatal determinó, provocó los fascismos. Sin lo cual, ¿cómo se comprendería que el Estado bolchevique se haya vuelto idéntico al Estado fascista, partiendo de situaciones económicas, de ideologías diferentes y con objetivos opuestos? ¿Cómo se comprendería que la estructura estatal moderna se haya impuesto en todas las naciones comunistas, y ahora en China y en Cuba? *Ahí* reside el *misterio* del poder de hoy. En su universalidad, en su trascendencia unida a su proximidad, hallamos lo sacro más clásico. Ello ya fue profetizado por un doble movimiento ideológico, en el momento en que, mediante las "luces" y la revolución francesa, se creía gloriosamente progresar hacia la época de la regresión del poder (liberalismo), de su desacralización (supresión del rey carismático) y de su racionalización (constituciones y administraciones). Se trata de Hegel y de los anarquistas. Por un lado, el Estado, punto culminante de la dialéctica de la Idea, a partir del cual la historia cobra sentido. Por el otro, la Bestia del Apocalipsis, la concentración de todas las opresiones: el delirio colérico de los anarquistas contra el Estado, su venganza ciega contra todos sus agentes, muestra hasta qué punto lo consideraban sagrado. El uno y los otros avanzaban. Durante la guerra de 1914, el Estado se volvió otra vez sagrado: el Estado, y no, insistimos, el poder, sino nuestro Estado. Dios de la guerra y del orden. Lo que lo vuelve sagrado no es que se instituya como Dios, sino el hecho de que los hombres lo reciban, lo vivan, lo consideren como el gran ordenador, inevitable providencia, esperándolo todo de Él, y aceptando toda voluntad, y concibiendo la existencia y la sociedad en relación con

él, inevitable, inexorablemente. Así es lo sacro. Ahora bien: en lo sacro, nuestro Estado no es *nada*. No le basta al Estado moderno una simple adhesión racional, una participación razonable de los ciudadanos, al votar, por ejemplo; esto correspondería al objetivo de un Estado laico y jurídico. Ahora precisa amor, devoción. Es hacia lo sagrado que nos impulsa. ¿Exagero? Lo estudiaremos detalladamente en las religiones políticas. Si es así, quiere decir que el Estado moderno aumenta incesantemente sus exigencias a la par que sus competencias. Por consiguiente, sólo en el plano místico se lo puede tolerar; y es en efecto mediante lo místico que el ciudadano responde. Cuanto más se le exige, cuanto más se lo expone al peligro, cuanto más se lo aplasta, en respuesta más adora, ya que en esas condiciones le resulta imposible no adorar. He aquí una marca evidente de lo sacro. Las acciones más terroríficas son las que suscitan la más profunda intensidad sagrada. Pero lo sagrado se encarna en una expresión humana: la política.

Ahora bien: enfrente y al mismo tiempo, se desarrollaba otra grandeza sagrada. La nación. No insistiré sobre este particular, pues es un aspecto harto conocido. De la nación, simple hecho en el siglo XVIII, se ha llegado, en el siglo XIX, a la nación-deber ser (todos los pueblos tienen que constituirse en nación, es la era de los nacionalismos, con la necesidad, para los pueblos que forman un imperio, de liberarse: así, el Imperio austro-húngaro e, inversamente, los pueblos divididos en principados tienen que unirse para formar también una nación; así, Italia, Alemania), y en el siglo XX se ha pasado a la nación sagrada (ya, en verdad, brusca y proféticamente surgida en 1793, en Francia: pero ello fue transitorio, por ausencia de lo sacro; fue prematuro: el orden sagrado antiguo no

estaba *muerto*). La nación se ha convertido en el criterio del Bien y del Mal: todo cuanto sirve a la nación es un bien y todo cuanto no le sirve es un mal. En virtud de la nación, el Mal se convierte en Bien. En un bien, para la nación, mentir, matar, engañar; el espionaje de los nativos es un bien eminente, el espionaje de origen foráneo es el mal absoluto. Incluso los valores clásicos sólo cobran sentido al integrarse en el marco nacional. Recordemos la famosa invectiva de Barrés cuando declaró que la Justicia, la Verdad y la Belleza sólo existían en la medida en que se trataba de justicia *francesa*, de verdad *francesa*...: el epíteto era más esencial que el nombre. ¿Cómo entonces no decir que la nación, en esas condiciones, es sagrada? Es la verdad supereminente que atribuye su valor a los valores. Resultaría fácil mostrar que participa en todos los rasgos de lo sagrado, en particular en lo irracional, lo fascinante, la provocación y la adoración. La expresión trivial fue: la patria es sagrada. Igualmente se hablaba, sin saber exactamente lo que se decía, del *sacrificio* de los muertos en combate. Porque, por supuesto, lo sacro nacional se edifica sobre su ración de sangre, muerte y sufrimiento, al igual que todo lo sagrado. Ello apareció exactamente en el momento en que las guerras, al volverse nacionales, fueron "guerras-matanzas", en las que intervenían grandes efectivos y producían hecatombes: había que justificarlo con una grandeza que sobrepasara la razón. Sólo lo sacro podía hacer aceptar tales atrocidades. Caillois ha demostrado perfectamente que la guerra *moderna* reitera uno de los rasgos de las guerras de las tribus primitivas: "la epifanía de lo sacro". Tal cosa había desaparecido con Roma y acaso antes. Pero en tanto que ello participaba, en los puebos primitivos, en lo sacro de transgresión, actualmente forma parte de lo sagrado de orden que re-

presentan el Estado y la nación. Y por haber tomado un carácter total, pavoroso, compromete a todo el pueblo, es el sacrificio de todos: precisamente en eso estriba la epifanía de lo sagrado. Contradicción increíble: parece que nadie esté en medida de comprender que resulta razonablemente irreconciliable tener un Estado moderno, organizador del Bien, de la Gran Sociedad, del Progreso, y que a la vez se expresa mediante la más pavorosa de las matanzas. La relación entre ambas realidades sólo se explica si las dos son expresiones de lo sacro y están unidas por lo sacro.

Finalmente esta calificación sagrada será llevada a su cúspide, a su punto incandescente mediante la fusión entre el Estado y la nación, en esa realidad nueva que llamamos "Estado-nación". Resulta innecesario examinar aquí el camino recorrido, así como las razones de esa combinación. La realidad parece cierta; en todos los países occidentales (de la URSS a Estados Unidos incluidos) el Estado toma a su cargo a la nación, asegura la totalidad de los servicios que son indispensables, concentra todas las fuerzas nacionales, las conjuga, resuelve todos los problemas nacionales, y, recíprocamente, la nación sólo halla su expresión en el Estado fuerte, coordinador, si no centralizador, ordenador. La fusión es total: nada nacional existe al margen del Estado. Éste no tiene ni fuerza ni sentido si no es nacional. Ahora bien: al mismo tiempo que a un fenómeno político, económico, asistimos también a la fusión de dos "sacros". Su conjugación crea una potencia irrecusable. El Estado se halla totalmente justificado por lo sacro de la nación. La nación, totalmente exaltada por lo sacro del Estado. El todo conduce a ese orden supremo que conocemos perfectamente.

Pero, frente a lo sacro del orden, surge necesariamente lo sagrado de la transgresión: la revolución. Que la revolución forma parte de lo sacro, no hay duda alguna cuando se ha presenciado la exaltación de la juventud revolucionaria, en mayo de 1968, por ejemplo. Nada sensato, nada razonable, nada discutible: todo es explosión, delirio, sinrazón. En nombre de la revolución se oyen los discursos más incoherentes como expresión de una profunda sabiduría. Aquélla es sumergida en el caos para que surja una sociedad nueva, joven, purificada. La revolución que se proclama sagrada no tiene ni doctrina ni crítica: es evidencia, adhesión, comunión. Los cristianos, al percatarse del parentesco que había con la fe, no se equivocaron. Para unos, mayo de 1968 era Pentecostés; para otros, el principio del Apocalipsis: en ambos casos, se tratara de fusión mística o de terror, era la expresión de un sentimiento sagrado. Y el discurso revolucionario se mantiene en su nivel de incandescencia y de absurdidad. Ante esta adhesión existencial no prevalece razón alguna. El revolucionario se encierra en un universo coherente del cual nada puede expulsarlo, ni la reflexión, ni los hechos, ni la experiencia, ni la argumentación: insensible tanto a la realidad como a la inteligencia. Se sitúa en un discurso total, en el que todo se explica de forma inmensurable con lo real, pero que le da plena satisfacción. El término revolución tiene respuesta para todo. El paso por la revolución es la solución de todos los problemas: es inútil reflexionar en qué consiste, basta con hacer la revolución: buscar un contenido, un sentido, un proyecto, es perfectamente *blasfematorio*. El joven revolucionario nada acepta que pueda disminuir en lo mínimo ese absoluto. Pero tal actitud social surge en el preciso instante, históricamente, en que se constituyen los dos sacros de orden político: el Estado y nación. Hasta entonces

poco se hablaba de revolución, y de todas formas los fenómenos revolucionarios no presentaban carácter sagrado alguno. Precisamente en el momento en que el Estado empieza a aspirar a lo sacro, la nación se convierte en valor supremo; al mismo tiempo, la revolución adquiere esa aureola. Lo que fue decisivamente constitutivo del Estado moderno, la muerte del rey, era el acto votivo y consagratorio de la revolución. Ésta cumplía el sacrificio de fundación de la nueva ciudad. Las grandezas sagradas nacieron juntas. Pero inmediatamente se constituían en sagrados opuestos: el orden y la transgresión. La revolución se tornó cada vez más divina y sagrada (¡con un rostro idéntico: compárese el rostro de la Marsellesa de Rude, en el Arco de Triunfo, con el rostro de la revolución, en las barricadas de Delacroix: ¡es el mismo!) a medida que el Estado exigía más amor: era normal que lo sacro de orden implicara la devoción, y que produjera, al mismo tiempo, un rechazo que a su vez sólo podía ser una execración.

Puesto que el Estado exige amor y que sólo con esa participación votiva logra vivir; puesto que presupone la comunión de la colectividad, la lucha contra el Estado debe situarse al mismo nivel. O sea que no puede ser un combate razonable, sino un odio furioso, una imprecación (lo que explica el discurso revolucionario, con sus excesos, sus incoherencias y su falta de realidad). La Revolución no se convierte en un asunto de opinión o de doctrina, sino de rechazo total del amor sacro. Por consiguiente, uno se pierde en las tácticas y en las estrategias: no hay interrogante posible sobre estos ritos y estas prácticas, puesto que el bien del movimiento es un dato absoluto, puesto que lo sagrado de transgresión es opuesto a lo sagrado de respeto y de adhesión. Y el movimiento revolucionario llevará en su seno esa contradicción inhe-

rente a lo sacro: es la execración del poder político en general, del Estado moderno en particular; pero, en la realidad práctica, sólo puede consistir en la conquista de ese poder.

La ambigüedad de lo sacro desempeña aquí una función total. La revolución, al ser sagrada, abriga en su seno la ambigüedad. Lo sacro pasa inmediatamente del respeto a la transgresión, de la transgresión al respeto: y es el mismo sacro, como ya lo evocamos para el *Sacer* romano. Así la revolución, sacro de transgresión, crea un sacro de respeto, tan fundamental en cuanto ha logrado tomar el poder. No ha cambiado, no ha habido traición; sencillamente lo sacro que la distingue ha cambiado su signo.

Frente a lo sacro de orden estatal y nacional, se sitúa, pues, un sacro de transgresión, que es la revolución. Pero esto acarrea cierta transformación: la revolución ha dejado de ser un acto aislado, separado, una explosión apocalíptica en un cielo sereno. No hay ya *un* momento revolucionario opuesto a períodos tranquilos y sin trastornos. La revolución ha dejado de ser *un acto* conquistador o destructor del poder, según la considera cierta simple imaginería. En la medida en que forma parte de lo sacro es un estado endémico: simboliza lo sagrado permanente de transgresión, expresándose mediante transgresiones puntuales, que son las rebeliones. La rebelión es el acto momentáneo, inmediato, actualizado de la transgresión. Pero esa rebelión es tal porque se sitúa en una revolución mitológica, universalizada, en el interior de lo que los rebeldes consideran un movimiento irresistible de la historia, en el marco de un discurso mítico sobre la revolución; los actos de rebeldía perfectamente insignificantes sólo cobran valor en relación con lo sacro revolucionario, que en modo alguno es la revolución, sino un estado sacro. La insis-

tencia, de unos años a esta parte, sobre la fiesta "revolucionaria" caracteriza a esta situación. Es totalmente falso que la "revolución" sea una fiesta. Pero si se considera que la fiesta es una de las expresiones específicas, tradicionales, una verdadera institución de lo sacro de transgresión, entonces, en ese sentido, la afirmación se torna exacta (porque la revolución pertenece al ámbito sagrado, su expresión puntual puede ser analizada como una fiesta). No es, simplemente, un sustituto de las extinguidas fiestas antiguas. Es, realmente, una fiesta que cumple la misma función y asume la misma vocación, aunque con carácter sagrado. Finalmente, un último rasgo pone de manifiesto hasta qué punto esa apreciación de la revolución, estado endémico y no explotación, es verificable. El objetivo constantemente proclamado en estos últimos años es la participación (en el sentido cabal, por supuesto, no en el gaullista del término) o la autogestión. Ahora bien: ello es característico de la relación entre lo sacro de orden y lo sacro de transgresión. Estando éste destinado finalmente, al igual que la fiesta, a reintegrar el hombre en el orden. Es preciso quebrantar el objetivo, pero no para aniquilarlo, sino para proclamarlo sagrado, para reintegrarse a él. Si las expresiones revolucionarias desembocan ahora en estas fórmulas significa precisamente que lo sacro de orden tiene que ser recuperado, que no hay que suprimirlo. Y ambos conceptos no son sólo contradictorios: lo son en la medida que están unidos el uno al otro, lo que antes se expresaba, por ejemplo, con la *institución* de la fiesta, mediante la delimitación de esta transgresión en el tiempo y en el espacio. Actualmente ya no es así, pero en la medida en que siempre se trata de dos formas de lo sacro, su relación "contradictoria-complementaria" se expresa por el vínculo de la exigencia revolucionaria de participación (¿en qué?) : lo sacro de orden, y finalmente el Estado-nación.

Éstos son los dos ejes de lo sacro moderno en torno de los cuales se organiza nuestro mundo social. Y en éste se desarrollan mitos y religiones que se sitúan en relación con los cuatro "polos" de lo sacro y que son traducciones, explicaciones de lo sacro. No hay, en efecto, elementos dispares, separados, algo sacro, mitos, y luego "religiones secularizadas"... Hallamos por lo contrario, en estas sociedades secularizadas, la misma organización religiosa que en las sociedades tradicionales, con un sistema de relación entre lo sacro, los mitos, las religiones, que forman un conjunto coordinado del mundo de lo sacro.

CAPÍTULO 4

MITOS MODERNOS

I. Retorno al mito

Se acabaron los tiempos en los que se podía considerar con mirada serena el mito, que en ocasiones se traducía en leyenda y del cual Littré podía dar la definición siguiente: "Relato relacionado con épocas o con hechos que la historia no aclara y que contiene ya sea un hecho real transformado en noción religiosa, ya sea la invención de un hecho con la ayuda de una idea." Se afirmaba con toda tranquilidad que el mito se refería a las divinidades formales y que era la forma de expresar la relación entre esas divinidades y los hombres: de allí la forma histórica adoptada en muchas ocasiones por los mitos. Pero de todas formas era un problema del pasado. Los dioses estaban realmente muertos, sus historias habían dejado de afectarnos. El siglo XIX, siglo de la razón, estaba huérfano de mitos y sólo los "poetas" (¡los falsos!) lo deploraban. Pero he aquí que la psicología de las profundidades, luego la sociología y la historia dieron nuevo sentido y, por consiguiente, vigor esas empolvadas historias resumidas en las mitologías grecolatinas. Ya no se trataba de una invención infantil para dar color a una religión simplista. Nos hallábamos en presencia de expresiones útiles de tendencias profundas y complejas del hombre. Ello a pesar de que las divinidades que actuaban en esos mitos no eran ya los simples dioses del rayo o del

tiempo. Sus personalidades se enriquecían con rasgos complejos. Tomaban proporciones insólitas. Cronos y Zeus recubrían un misterio (un misterio del hombre). Y, por un extraño cambio, lo que parecía entonces infantil no era el mito imaginario sino la filosofía racionalista que lo había cuestionado al no haberlo comprendido. Cicerón resultaba mucho más simplista que Homero. Y el propio análisis de los mitos llevaba a comprender de forma mucho más profunda una cierta permanencia del hombre, una cierta relación suya con el universo, una cierta estructura de su alma. Se conocen las investigaciones efectuadas en diferentes sentidos, pero que se vinculan en el núcleo central, por Jung, Caillois, Mircea Eliade, Dumezil.[1] Al mismo tiempo, se caía en la cuenta de que esos mitos cumplían funciones diversas y que se podía distinguir, por ejemplo, entre mitos explicativos, etiológicos, destinados a clarificar el nombre de un lugar, de un pueblo, el origen de una costumbre, de una institución, y mitos ontológicos, que expresan una realidad del hombre, profunda, permanente, y que manifestaban al hombre reflexionando sobre sí mismo. Parece como si en esta vía no hubiera posiblemente otro medio de expresar esa reflexión, y que desde sus orígenes lejanos el hombre había descubierto un lenguaje singular, adecuado en lo

1 Véase, jor ejemplo, Jung, *L'Homme à la Recherche de son Ame*; Caillois, *Le Mythe et l'Homme*; Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*; Dumézil, *Les Mythes Romains*, etcétera.

No se trata de presentar un análisis general del mito y menos aún una bibliografía, de Caillois a Dournes (*L'Homme et son Mithe*), de Lévi-Strauss a Ricoeur, de Sorel a Bultmann: el abanico es inmenso. Pero me parece indudable que el mito no es una expresión antigua, superada, testigo de la impotencia del hombre no científico. Que se lo considere como una experiencia original irreductible, que muestra un proyecto de existencia y no el rechazo de una impotencia, sino, por lo contrario, la afirmación de la capacidad del hombre por asumir su propio proyecto (Dournes), o bien que se lo considere

más profundo de sí mismo a lo inexpresable por vía directa. Por supuesto, no se planteaban ya las mismas cuestiones sobre la veracidad del mito: "El mito es considerado una historia sagrada y, por consiguiente, como una historia verdadera, porque siempre se refiere a realidades. El mito cosmogónico es 'verdadero' porque la existencia del mundo lo prueba. El mito del origen de la muerte es igualmente verdadero puesto que la mortalidad del hombre lo prueba... (Mircea Eliade, *Aspects du Mythe,* 1963).

Tal la primera etapa. Pero la aprehensión del mito no tardó en volverse cada vez más fundamental y las búsquedas se orientaban en todos los sentidos. Se consideraba al mito como palabra, palabra que nacía explosiva, y como relato, discurso, historia. A partir de ese momento se podía, hasta cierto punto, admitir la obsoleta definición de Litrré. El mito era considerado como relato fabuloso, sí, pero en tanto "que palabra en el mismísimo centro de la historia, fábula heroica y fundadora de una civilización. Así esta última poseerá una base tanto más segura cuanto que en ella se refleje el mito, discurso del origen sostenido en el alma de las cosas. Este reflejo, a su vez conducirá a un lugar situado fuera del tiempo humano, garantía inquebrantable

---

como un instrumento lógico de mediación entre las contradicciones, un medio de establecer orden en el caos, distinto del pensamiento científico sólo por el nivel de la realidad a la cual se aplica, y por consiguiente no conlleva un sentido, como mensaje de la vida, sino en tanto que operador lógico (Lévi-Strauss) ... En estas dos interpretaciones extremas del mito, se comprueba su permanencia y su actualidad. Un universo desmitificado no tendría vida; ¡este universo es impensable en el sentido etimológico! Por último, sobre la importancia del mito en nuestra sociedad, se puede consultar la excelente obra de P. Crespi, *La Coscienza mitica. Fenomenologia del sacro in una societá in transizione* (1970), cuyo análisis coincide exactamente con el mío.

del bien fundado de la civilización" (J. F. Rollin, *Esprit*, 1971). Así el mito era no sólo expresión fundamental del hombre, sino también fundador de sociedad, de civilización y éste fue el conjunto de investigaciones realizadas por Barthes, a partir de sus *Mythologies*, sobre el mito como idioma (con el sentido radical que ahora se da a este término), y del estructuralismo en general.

Pero estos descubrimientos llevaron entonces a plantear la cuestión de la ausencia de mitos en el mundo moderno. Si es cierto que esa imagen expresa pulsaciones permanentes del hombre y la palabra fundadora de civilización, a la par que justificadora de la sociedad, ¿cómo puede ser que hoy no exista? Algunas personas consideran que, hoy, el mito ya no domina en los sectores esenciales de la vida. ¿Pero será posible que este hombre de la primera mitad del siglo xx exista sin referencia alguna a lo sacro, al misterio, ya que el siglo xx sólo en apariencia los ha conjurado, superficialmente precisamente ahí, donde no los hay? Si, por otra parte, el mito no está vinculado a la creencia en divinidades formales, admitidas como tales, sino que éstas sólo son ropaje, forma de expresar, indicio de otra cosa, el hecho de que esas divinidades formales sean arcaicas no es razón suficiente para que el mito no exista. Y pronto se advirtió, en efecto, que el mito existía. Pero su captación y su análisis no era fácil. Su ámbito está mal delimitado, su naturaleza es escurridiza, y los autores han acumulado definiciones que no concuerdan. Una de las dificultades provenía por supuesto de la voluntad de querer dar del mito una definición general, valedera tanto para los mitos indios como para los grecorromanos, semitas y occidentales del siglo xx. La tentación era enorme, pues si el mito expresa tendencias profundas, permanentes, ¿no se puede dar una definición universal de él? Pero al querer generalizar demasiado,

se llegó a una abstracción excesiva, abstracción que hacía perder al propio mito lo que parece más importante: su vitalidad, su capacidad evolutiva, su agresividad. Se puede, por lo menos, distinguir tres corrientes posibles de "definición"; según unos, el mito es relación con el más allá, lo Indecible, lo innominable; es, entonces, un medio indirecto de informar de soslayo un juego de espejos de lo que no se puede decir en otros términos.[1] Para otros, es la expresión (ora gráfica, ora conceptualizada, teológica o jurídicamente) de opciones según las cuales se articula un sistema institucional. Por último, con Lévi-Strauss se lo puede considerar como "una especie de puente, que suministra un instrumento lógico que permite mediatizar una problemática de cultura para la resolución racional de la cual el hombre no posee la ciencia suficiente". Resulta imposible suprimir esta problemática, pero hay que acomodarla de tal forma que resulte posible convivir con ella.

Una definición unitaria del mito le restaría precisamente lo consubstancialmente mítico: la interpretación de una relación muy directa entre un hombre y la estructura temporal de su vida. Fuera de esta relación, el mito sólo es polvo y absurdo. No hay, me parece, una definición común posible para nuestros mitos del siglo XX y los de hace tres mil años, pues no me hallo en la misma situación del hombre de hace tres mil años. Y si el mito

[1] No hay que creer, por lo demás, que esta concepción tenga vínculo alguno con los criterios religiosos de los autores que avanzan en tal dirección: así, Lacan ofrece la definición siguiente (citada por B. This, *Esprit*, 1971): "El Mito es precisamente lo que puede definirse como lo que ofrece una forma discursiva a ese algo que no se puede transmitir en la definición de la verdad, pues la definición de la verdad no puede apoyarse sino en sí misma y en tanto que la palabra progresa por sí sola, por ejemplo, en el dominio

es el espejo del hombre que reflexiona, si es la explicación del hombre actuante, si es justificación y dominio de una situación *hic et nunc* del hombre, si es, en suma, una imagen del enfrentamiento de ese hombre, en su más misteriosa profundidad, con una realidad determinada, entonces no puede ser, según su naturaleza misma, idéntico aquí y allá. El mito, bajo su apariencia, es necesariamente específico. Pero sus rasgos y sus razones son, por lo contrario, constantes y comunes. Directamente relativo a una civilización determinada, ese tipo de expresión adoptará evidentemente la forma más adecuada para el hombre de esa civilización. Y en la medida incluso en que nuestra civilización es atea (en absoluto arreligiosa, pero simplemente por no reconocer una divinidad formal adorada como tal), el mito de hoy no revestirá la máscara de ciertos dioses actuantes, a los que uno se dirige colectiva o individualmente y por los cuales se organizan las formas tradicionales de relación con la divinidad. Pero el mito contiene siempre un elemento de creencia, de adhesión religiosa de irracionalidad, sin el cual jamás podría expresar, para el hombre, lo que está encargado de expresar. El sentimiento religioso puede, por supuesto, concentrarse sobre cualquier otra cosa que no sea la divinidad formal. Y seguramente nos hallamos ante un proceso esclarecedor. Hay más. Si el mito, vinculado a una civilización, expresa el significado profundo de esa civilización (medio, a la vez, para el hombre, de inte-

de la verdad que la constituye. La palabra no puede asirse, ni asir ese movimiento de acceso a la verdad como verdad objetiva, no puede expresarla sino de forma mítica; en este sentido, se puede decir que, hasta cierto punto, eso en que se concretiza la palabra intersubjetiva fundamental tal como se ha manifestado en la doctrina analítica (el complejo de Edipo) tiene, en la teoría analítica, un valor de mito."

grarse a ella, y medio acaso de reducir las tensiones entre su ambiente y él mismo), resulta evidente que ese mito no puede sino referirse al punto neurálgico de esa estructura natural y social a la vez, en que ese hombre está llamado a vivir. En el pasado, el mito se refería al tiempo que pasa y a la naturaleza amenazadora, pero ese enfrentamiento ya no es verdaderamente el que atormenta al hombre de este siglo, que se ha convertido en dueño de muchas cosas. El hombre es el hombre sólo ahora, y lo que lo atormenta es su falta de virtud, de seguridad respecto de sí mismo. ¿Cuáles serán sus garantías ahora que han sido barridos los obstáculos naturales y que no hay contrapeso alguno para su acción soberana? Poseer el poder atómico está bien. Pero, ¡encontrarse sólo con ese objeto entre las manos y saber que se es responsable de la decisión y que sólo se puede contar con las propias fuerzas!: la situación resulta intolerable. Mitos que reconstruyen un entorno en el que el hombre se sienta seguro porque ya no estará solo, mitos en los que se vuelva a dar un significado a esa aventura, en los que el pasado garantice el futuro; sean lo que fueren, son necesariamente comunes a todos los hombres que forman parte de esta civilización. Podríamos incluso afirmar que, puesto que todos los hombres se hallan, respecto de esta civilización, en una situación común y ante un mismo interrogante, en la medida en que la imagen sea común a todos podrá manifestársenos como un mito.

La actualidad del mito, su presencia en nuestra sociedad ya no es impugnada. Pero existe la tendencia a minimizarlo, a llevarlo a una función sociológicamente demasiado clara, a racionalizarlo. La actitud de Barthes sobre este particular es característica al considerarlo como el equivalente de una "representación colectiva" de Durkheim, una determinación social, un reflejo; pero un re-

flejo invertido. "El mito consiste en cambiar la cultura en especie, o por lo menos lo social, lo cultural, lo ideológico en natural; aquello que no es sino el producto de la división de clases y de sus secuelas morales, culturales, estéticas, es presentado como algo que cae de su peso. Los fundamentos contingentes del enunciado se convierten, bajo el efecto de la inversión mítica, en el Justo Sentido, el Justo Derecho..., en una palabra, en la *doxa* (figura laica del origen." No existe nada más maravillosamente trivial (pues se limita a afirmar que el mito es un sistema justificador, ¡cosa que, desde un tiempo a esta parte, hemos afirmado muchos!), e inexacto, pues no formula alusión alguna al contenido indefectible de todo mito: la dimensión "trascendental", ¡la que de nuevo introduce lo cultural! ¡El mito en forma alguna niega ser cultural! Si Barthes pretendía con ello dar *uno* de los aspectos del mito, ¡sea! El error consiste en centralizar el mito en esta *única función* y *en explicarlo así*.[1] Sin tener en cuenta que el propio Barthes se somete, para su estudio científico, al mito de la lucha de clases. Volveremos a ocuparnos de esto. Sea como fuere, sigue siendo cierto que en cada época crítica de la historia surgen mitos destinados a asegurar el mantenimiento de cierto tipo de sociedad y a confirmar al grupo social dominante, en su fe en el sistema ("el recurso extremo de una cierta categoría de individuos que se aprovechan del poder, para no perecer bajo los golpes del adversario, estriba en resucitar el discurso del

[1] Su comprensión incompleta legitima su método de análisis con objeto de restablecer la inversión mítica descomponiendo el mensaje en dos sistemas semánticos: un sistema connotado, cuya significación es ideológica, y un sistema denotado, cuya función consiste en naturalizar la proposición de clase otorgándole la fianza más inocente de las "naturalezas". Todo esto estaría muy bien si el mito sólo fuera lo que Barthes dice acerca de él.

origen, apropiándose de él"). Pero resulta igualmente lícito considerar el mito como lo hacía Sorel: como imagen motriz destinada a autorizar la acción revolucionaria y a cuestionar el orden establecido. De todas formas y sea cual fuere su substrato sociológico, su utilización, la orientación de quienes lo elaboran y lo transmiten, el mito se puede siempre explicar. Explica la situación o la intención dondequiera que la razón es impotente; y esto apenas si ha cambiado desde el mito arcaico al mito moderno: el lugar y el objeto del mito han cambiado, pero no su función. Pero, por supuesto, esto sólo acontece cuando la razón fracasa, y en período sociológico de crisis o de conflicto (en el punto donde la razón se detiene). La ciencia hace retroceder al mito..., pero instantáneamente lo recrea, pues es la ciencia quien provoca los cuestionamientos radicales que acarrean la necesidad del mito: lo mismo que para lo sacro, el dominio del mito se ha desplazado: no se remite más a la naturaleza (cosmogonía), sino a los problemas efectivos de la cultura de nuestra época. En presencia de situaciones trágicas, amenazadoras, insoportables, el mito permite mediatizar los conflictos: así, en el caso de las "problemáticas de la cultura que han surgido con la apertura del espacio, el descubrimiento de los secretos de la procreación, en una sociedad cuya ética sigue siendo tradicional". "El mito es un paliativo que permite vivir con los problemas de la época..., y facilita emocionalmente el paso hacia nuevas estructuras en las que el hombre se siente mejor" (Cl. Ramnoux). Ahora bien: los problemas de la época están planteados por el desarrollo económico, por la ciencia, por la demografía, por la información. Los mitos serán, pues, relativos a esas situaciones (no directamente, por supuesto, sino en segundo grado). No han cambiado, pues, realmente de sentido ni de función: correlativo con

una civilización determinada, el mito es la expresión de las tendencias profundas de esa civilización. No es superestructura, puesto que no se limita a ser la expresión de las estructuras materiales, ni cortina ideológica de lo que es y se quería evitar que se viera, ni justificación grosera de algo que existe y se siente injusto. Es mucho más que eso, y, en algunos aspectos, más esencial que la estructura material misma. En efecto: la estructura por sí sola no es nada, sólo cobra importancia al reflejarse en la conciencia del hombre; éste se sitúa en relación a esa vida económica, ese desarrollo técnico, ese desarrollo del Estado, los interpreta y, por consiguiente, les atribuye una significación. Más aún: percibe, inconscientemente acaso, mediante una reacción de todo su ser, el sentido de su desarrollo, que teme y desea a la vez, y traduce todo ello en el mito. Éste se presenta, a partir de allí, y a la vez, como la toma de posición de la colectividad humana respecto de esas estructuras y el sentido que ella les atribuye. Pero como esta vida económica o política es tributaria en gran medida de la acción del hombre, la imagen que éste se crea, y aún más la imagen que se hace del sentido de la evolución, tiene una importancia capital para la evolución misma. El mito se presenta como la condición de la adhesión de la masa de los hombres a una cierta civilización y a su proceso de desarrollo o de crisis, a la par que es la explicación de la permanencia del hombre en el seno de esa civilización. Pero, por supuesto, esos mitos son a su vez influidos por ese dato material al que, a su vez, habrán de influir, pues expresan en imagen psicológica la realidad de esas estructuras. Ello explica el hecho de que esos mitos, aunque injertados en los datos más profundos de la psiquis individual, puedan ser muy diversos, y hasta de diferente naturaleza según los contextos de civilización. En tanto que el hombre se enfrenta

con una situación radicalmente nueva, sin puntos de contacto con la que le precedió, surgen nuevos mitos, como si se asistiera a un nuevo "comienzo". Así ocurre en la actualidad. Una sociedad puede tener principalmente mitos regresivos y explicativos; en cambio, la nuestra tiene mitos progresivos y activos y, sin embargo, éstos y aquéllos expresan las mismas tendencias fundamentales del individuo. Pero ese individuo no está situado en el mismo contexto económico y político. Sea como fuere, lo cierto es que en nuestra civilización occidental los mitos están vinculados a la acción y empujan a la acción. Respecto de ella, la definición que se ha dado del mito como "imagen global motriz" es seguramente la más exacta. Es una representación vigorosa, fuertemente coloreada, irracional y cargada con toda la capacidad de creer de la que el individuo es capaz. Imagen a menudo inconsciente, pues la carga religiosa que la habita le otorga un aspecto de evidencia y de certidumbre tan fundamental que resulta peligroso tomar conciencia de ella. La toma de conciencia correría el riesgo de debilitar la certidumbre y el hombre, que lo siente confusamente, escapa a ese acto de lucidez de concebir el mito como tal, para refugiarse en la certidumbre. Es siempre fácil revelar los mitos ajenos. Y uno se sorprende entonces de que otro pueda sucumbir a imágenes tan absurdas, ¡pero qué repugnancia para intentar un análisis de los propios mitos!

Ese mito debe, en fin, ser global, incluye todos los elementos de una situación, de una acción; ofrece a la vez la explicación y la síntesis de ella, su futuro y su exigencia. Es esta totalidad del mito la que cuenta, no tal o cual aspecto, fugaz, desmentido mañana sin lastimar, por lo demás, el todo. Es aún global porque no deja indiferente parte alguna del individuo, es totalmente dominador. Se dirige tanto a su razón como a sus sentimien-

tos o a su voluntad. Nada subsiste fuera de su campo, no hay punto alguno que pueda servir de apoyo a la crítica. Ofrece al hombre una imagen satisfactoria, es un designio tal que, para quien está habitado por él, sólo cabe una interpretación. No hay divergencias decisivas entre quienes están habitados por el mismo mito. Aquí, sin embargo, debemos distinguir varios niveles en la construcción del mito.

Tendremos así, pienso yo, tres capas míticas. Por una parte, la línea fundamental, el objeto mismo del mito, el punto a partir del cual el sistema mítico se organiza. Lévi-Strauss lo ha puesto en evidencia mediante la comparación estructural de los mitos estudiados en sus obras (*Le Cru et le Cuit,* etcétera). Luego, los mitos explicitados, que desarrollan, en un discurso más o menos completo, esa línea fundamental, que hacen una aplicación, una ilustración de ella, son mitos bastante importantes en cuanto a los temas y bastante elaborados. Y, lo más superficial, sigue después un conjunto de fórmulas, de imágenes, de declaraciones hechas (que estudié, por ejemplo, en *Les Lieux communs*). Pero resulta totalmente superficial considerar que eso, y sólo eso, expresa el mito, tal como lo ha hecho Barthes: "El mito se manifiesta en los enunciados anónimos de la prensa, de la publicidad, en el objeto de gran consumo": todo esto es cierto, pero como un reflejo pasajero, accidental, de los mitos profundos. El trabajo de *Mitologías* no puede satisfacernos. ¿Qué designa y significa ese aprovechamiento parcial del mito? ¿Cuándo, pues, un relato mítico se manifiesta realmente como mito? De todas formas, me parece que el mito sólo es completo cuando se logra discernir esos tres niveles y se pone a cada uno de ellos en relación con los otros dos. Pronto nos percatamos entonces de que el mito comporta tres aspectos: en primer lugar, no es ni conser-

vador ni revolucionario por esencia. La revolución puede oponerse al mito cuando éste es el reflejo de la situación de dominación. Pero, por lo contrario, la revolución puede perfectamente crearlo e "introducirlo en el centro de las cosas como su espectro". Luego, resulta imposible multiplicar las designaciones de los mitos: si hemos de creer a ciertos autores, todo es mito, la juventud, la ganancia, la lucha de clases, la patria, la libertad, la universidad, el Estado, la sociología, las enzimas, las vacaciones, el auto, la contaminación, etcétera. Hay que admitir que generalmente en estas afirmaciones más o menos incoherentes hay un aspecto de verdad. Pero lo que siempre falta es una búsqueda de coherencia. La juventud no es un mito en sí. Pero forma parte de un sistema mítico, de un conjunto que es el mito. Es preciso entonces, cuando se distingue el carácter mítico de tal o cual realidad ideológica o social [1], preguntarse con qué está vinculada, en qué conjunto se sitúa. Pero, recíprocamente, hay que preguntarse si tal verdad recibida como perfectamente segura o explicativa en el plano científico no forma parte del mito. Así sea la lucha de clases o la objetividad científica. Y si se pueden vincular estas verdades con un sistema mítico, entonces hay que conservarles su aspecto de verdad mítica, pero no de verdad que expresa la realidad y a partir de la cual todo se puede explicar. Por último, y en tercer lugar, el mito es un discurso anónimo. Nadie dirige la palabra a nadie. "Cuando se cuenta un mito, los oyentes individuales reciben un mensaje que, hablando con propiedad, no proviene de parte alguna. Tal la razón por la cual se le asigna origen sobrenatural" (Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*). Pero es preciso que alguien cuente este

[1] Como lo ha hecho, en forma excelente, por ejemplo, J. F. Rollin para los campos de vacaciones y el Club Méditerranée, en "Civilisation Méduse", *Esprit*, 1971.

relato de nadie. Uno vuelve "sobre la huella del origen". Uno se coloca en el sitio de nadie sin romper, empero, el anonimato. Debido a ello el mito *es*, y no puede ser de otra forma, "una palabra del origen sobre el origen, de la que nadie es autor, pero que se dirige a todos" (Rollin). Ahora bien: esto ha tomado en nuestro siglo una tonalidad particular; ese relato anónimo y llevado a todos por Uno que se asimila al anonimato, ha dejado de ser el de ayer. La tradición y la ancestralidad no pueden ya asegurar el anonimato en una sociedad que se proyecta hacia el futuro y que rechaza la continuidad: ese anonimato está asegurado ahora por los *mass media*. Ese "Uno" que hace llegar a todos el relato, ese "Uno" perfectamente conocido y perfectamente anónimo, asimilado al "Nadie" que habla en el mito, es por excelencia el locutor de tevé. Aquí se sitúa, no el nacimiento del mito moderno, sino la garantía de autenticidad mítica. Las transformaciones que los *mass media* producen en la psiquis moderna, alteración del orden del discurso, reaparición de un pensamiento global mítico, recusación de lo racional lógico, comprensión instantánea de lo real, etcétera, todo ello ha sido perfectamente mostrado, demostrado, explicitado por Mac Luhan. Es, por supuesto, la mejor recusación posible de la idea de que nuestro contemporáneo es racional, científico, y de que estamos en una sociedad desmitificada. Nuestra situación histórica implica el recurso al mito; y nuestros mitos de acción en el mundo y sobre la realidad producen por sí mismos el mito. ¿Cómo podríamos escapar a ello?

II. ¿Qué mito, hoy?

El más profundo, el más amplio, el más decisivo, sobre el cual se apoya todo el edificio es quizás al mismo tiempo, el más pasivo. Participa ante todo en la creencia en

la comunión de los valores del grupo y presenta, menos directamente una exigencia de acción; pero si no existiera, el mito no podría construirse. Es también, por lo general, compartido; todos están habitados por él, es aún el más duradero: porque evoluciona al mismo tiempo que las estructuras de la civilización, es coextensivo con ella, y sólo con ella desaparece. Hoy podríamos decir, por ejemplo, que los dos mitos fundamentales del hombre moderno son la historia y la ciencia.[1] No se precisa proceder a un amplio análisis de sus orígenes, ni de sus rasgos, cosa que ya se ha hecho con harta frecuencia. Tengamos sólo en cuenta que son los fundamentos de todas las creencias, ideologías, acciones y sentimientos del hombre del siglo XX: transmutación de la historia en valores, que lleva a considerar que la historia es juez del bien y del mal. "La historia juzgará", sentencia el mariscal Pétain. Y Kruschef declara que la historia decidirá entre la URSS y los EE.UU. y tal cosa será el juicio de Dios. Ahora bien: nos hallamos aquí en presencia de una mutación significativa. Se sabe que tradicionalmente la historia tenía un sentido sagrado, no se trataba de describir los hechos, sino de conseguir un relato ejemplar, significativo; la historia era uno de los instrumentos del mito; sólo tenía valor tradicionalmente en la medida que se integraba en el mito. Lo hemos cambiado todo y hemos secularizado la historia. Ahora, la historia consiste en contar los acontecimientos sin relación alguna con lo eterno, en seguir el desarrollo

[1] Estoy completamente de acuerdo con Tillich (*Philosophie de la Religion*), en cuanto a su concepción del mito en la que se hallan reunidas la comprensión lógica y la comprensión estética de lo Incondicionado. El mito quiere captar lo verdadero y lo real, pero, al mismo tiempo, dar cuenta intuitivamente de la sustancia de lo Incondicionado, y se desarrolla obligatoriamente en tres direcciones: mito del ser, mito de la historia, y mito de la idea absoluta. Los tres ele-

de los mismos sin ocuparse de su significado. La historia está desacralizada. Pero es en el preciso momento de la desacralización de la historia que vemos cómo se construye el mito de la historia mediante un prodigioso cambio. Ya no está integrada en el mito, ha dejado de servir a lo sacro: es, ella misma, en sí misma, el mito. No tiene significación; es en sí misma y por sí misma la Significación. Ya no guarda relación con lo Eterno, porque tiene en sí misma el valor de lo Eterno —puede que uno de los fenómenos generales extraordinarios de nuestra época sea el hecho de que el universo desacralizado se convierte, por eso mismo, en sacro.

Esta nueva calificación de la historia explica la discordancia, la ruptura entre la historia, conocida, comprendida, explicitada, relatada por los historiadores, ese relato que Vayne (*Comment on écrit l'histoire*) ha explicado admirablemente y esa misteriosa y gran diosa que anida en el pensamiento de los filósofos contemporáneos y el cerebro del hombre común. No hay acuerdo posible entre el relato de la ciencia histórica, que no implica ni sentido, ni lección, ni valor, ni verdad, y el "discurso-creencia" sobre la historia que sólo se limita a esto. Así pues, cuando el filósofo y el historiador pronuncian esa palabra, en modo alguno dicen lo mismo. Por supuesto, hay una relación entre el mito y la historia. El mito siempre es una historia relatada, pero Vayne ha mostrado que, precisamente, el relato de los historiadores nada tiene

---

mentos constituyen una "tríada". Ahora bien, lo realmente extraordinario es que si hoy se busca lo que responde a todos estos caracteres, se cae indefectiblemente en la Ciencia y la Historia, que en tanto que Ideas son las únicas que pretenden explicitar el Ser (o el origen), la Historia (o la Salvación), la idea absoluta (o la realización). La verdadera expresión del poder mítico de nuestra época se expresa en la comprensión lógica e intuitiva de la ciencia y de la historia.

que ver con el mito. En tanto que la historia, que sirve de referencia a la tevé, a los diarios, que es el clima en el que anidan todas nuestras reflexiones, y que modifica la forma de ver y de comprender tanto la moral (relatividad de la moral) como a Dios (que se ha vuelto relativo a la historia), esta historia es sencillamente una historia que se cuenta sobre el hombre y su destino; es, en todos sus aspectos, un mito. De esta forma es un nuevo discurso sobre el origen: es el medio del hombre moderno de recobrar su origen y de fundarse él mismo; su vida está legitimada por su condición histórica. Está justificado por todo lo que hace, porque Todo está en la historia. La única vocación consiste en hacer posible todavía la historia: todas calificaciones del mito.

Pero hay más. Está el problema del sentido. Hemos dicho que la historia se ha convertido por sí misma en la Significación. Y esto entraña dos aspectos. La historia está dotada de un sentido intrínseco. Es dadora de sentido. El segundo depende del primero. Pero el gran problema consiste precisamente en que la historia no recibe ya sentido de lo extrahistórico: Dios, la Verdad, la Libertad, etcétera: lo incluye todo. No hay ya nada extrahistórico (¡lo que es bien mítico!). Es preciso, pues, que la historia reciba de sí misma su sentido: y esto no lo puede ofrecer una filosofía de la historia, que tendría aún una referencia externa, esto no puede provenir sino de la estructura misma de la historia. Si la historia tiene una estructura, entonces tiene un sentido. Esto es lo que le procuró éxito al materialismo dialéctico. El movimiento dialéctico de la historia garantiza el sentido. Con ello tenemos la clave del hombre, de su pasado, de su futuro: y de esta dialéctica todo sacará su valor. No es necesario buscar en otro lugar, pues en otro lugar no estaría, por hipótesis, sometido a esta dialéctica, y por consiguiente

nada tendría que ver con la historia, y por tanto simplemente no existe, ya que no se puede concebir nada que no esté sometido a la historia. Recíprocamente, si, por su misma estructura, la historia tiene un sentido intrínseco, pues todo está inserto en la historia, gracias a esta inserción todo cobra sentido: cada vida, cada decisión, adquiere valor y verdad porque participa del sentido de la historia. Este mito fundamental, esta línea general del conjunto de los mitos modernos presenta al mismo tiempo el carácter totalmente mítico de valor en todos los grados de conciencia y sean cuales fueren las categorías sociales: el filósofo y el periodista, el hombre común y el proletario, el joven y el viejo, el blanco y el negro, el fascista y el izquierdista, todo el mundo y a todos los niveles de inteligencia y de interpretación, se somete sin vacilar a esta verdad implícita, difusa y consciente a la vez, que se ha convertido en la *ultima ratio* de la sabiduría de esta época. ¿Cómo rechazar entonces la calificación de mito?

El segundo mito fundamental es la ciencia. Encontramos los mismos factores constitutivos que en el caso precedente. Por un lado, el paso de una ciencia sacra a una ciencia desacralizada-desacralizante. La ciencia, atributo de los magos y de los cabalistas, secreto-sagrado cuya supervivencia podemos comprobar en las investigaciones modernas de los secretos de la Gran Pirámide o de los Incas... Y luego, la puesta al día, en claro, en limpio de un método de comprensión y aprehensión de lo real que implica precisamente que lo real no es ya sagrado, al mismo tiempo que el método no puede ya ser secreto. De esotérica, la ciencia se ha vuelto exotérica. Se ha constituido en ella misma, sin referencias a lo exterior. Y todo cuanto examinaba estaba desacralizado. Pero entonces empezó a elaborarse un razonamiento sobre la ciencia: y es

éste el segundo aspecto: se asistió cada más a la ruptura entre lo que hacen los hombres de ciencia en sus laboratorios (las investigaciones pacientes, las conclusiones prudentes, la renuncia a las explicaciones, el rechazo de las generalizaciones, la recusación de las causalidades, la abstracción matemática en tanto que representación y método) y el grandioso y grandilocuente discurso sobre la ciencia, que se oyó, por ejemplo, en el momento del Sputnik o del primer descenso en la Luna. En ocasiones, un hombre de ciencia se aventura en estos dominios, como, ¡ay!, Monod (*Le Hasard et la Necesité*) siguiendo los pasos a Teilhard o la Lecomte du Nouy, y se somete en ese instante no a su rigor de científico sino a su calidad de hombre mediocre, bajo el influjo magnético del mito. En los especialistas empieza a plantearse la cuestión de saber si finalmente "el discurso científico no podría interpretarse como la forma contemporánea del discurso mítico. Pero, ¿cómo, en el tiempo, que es donde se escribe, podríamos leer como mito el texto de la ciencia sin correr el peligro de introducir allí la verdad, como causa, en lugar del saber como fin, del que toma su estatuto?" (Ph. Boyer). Eso es precisamente lo que hace el discurso de la ciencia, lo que se llama la ciencia. De todas formas, Lacan nos previene: "La prodigiosa fecundidad de nuestra ciencia se ha de interrogar en su relación con ese aspecto en el que la ciencia se mantendría: a la ciencia, la verdad como causa no le interesa." Puede que ocurra lo mismo con el trabajo de los científicos, pero de ningún modo con la exaltante celebración de la ciencia, la cual, por supuesto, tiene a la verdad como contenido, certidumbre, principio y fin. La ciencia es reveladora de la verdad última; al mismo tiempo, a esta fe se asocia la absoluta convicción de la universal capacidad de la ciencia: tal creencia está, también, vinculada con lo mítico. Las trans-

mutaciones, las aventuras fabulosas, las irrealidades que parecen normales en el mito y que son garantía de autenticidad han salido ahora de las fábulas y de los sueños para incorporarse a esta representación de la ciencia en la cual todo es efectivamente posible y ya nada puede sorprendernos. No estoy hablando de ciencia-ficción, en la que el autor y el lector juegan en complicidad un juego cuya irrealidad se conoce, aunque se mantiene en pie la cuestión "Después de todo, ¿por qué no?. . .", pero pienso en obras delirantes como *Le Choc du Futur*, en la que el autor cree a pies juntillas en la realidad de lo que escribe: la ciencia es capaz de todo, pero todo es posible sólo en el universo del mito, que, por lo demás y al mismo tiempo, conlleva su rigor y su construcción, como la propia ciencia. Esta creencia en la capacidad universal de la ciencia se asocia ahora a la fe en que la ciencia es el destino del hombre.[1] El hombre vive (y no puede vivir de otra forma) en el cosmos científico: la ciencia le descubre su origen, le justifica su presente y le garantiza un porvenir. Por supuesto, la ciencia de los científicos nada hace de todo esto, ni tampoco lo pretende. Pero goza de tal prestigio, logra resultados tan importantes, representa un valor tal que ello no puede expresarse en el discurso generalizado, globalizado, de otra forma que no sea bajo la forma mítica en la que la ciencia se responsabiliza del todo en conjugación con la historia. Lo esperamos todo de la ciencia, como de la divinidad bienhechora y terrible

[1] Se puede, por lo demás, reflexionar sobre el hecho de que el mito de la ciencia acaba por volverse contra la ciencia misma. En nombre de ese mito se ve ahora cuestionar la investigación científica concreta y poner en duda la posibilidad de un crecimiento indefinido: el mito de la ciencia nos garantiza la felicidad y la verdad; ahora bien, la ciencia no aporta ni lo uno ni lo otro... Por consiguiente...

que desempeña un papel central, misterioso y, sin embargo, muy bien conocido en el relato que la humanidad moderna se cuenta a sí misma. Pero ese discurso mítico compromete a la ciencia misma exactamente como compromete, en la vía paralela, a la historia de los historiadores. Y debemos considerar aquí uno de los aspectos de penetración del mito en el espíritu científico mismo. Así la objetividad. Creo que Roszack (*Vers une autre culture*) ha sido el primero en haber planteado el problema *bajo este aspecto*: "Al aplicar el término mitológico a la objetividad en tanto que estado de alma, ¿se lo utiliza de forma ilegítima? No lo creo, pues un mito es fundamentalmente una cosa creada colectivamente y que cristaliza los valores esenciales de una cultura. Es, por así decirlo, el sistema de comunicación interior de una cultura. Si la cultura científica pone sus valores más altos no ya en fábulas místicas, simbólicas, rituales o épicas, sino en un tipo de conciencia, ¿por qué dudaríamos por ello en calificar a eso de mito?... Esta conciencia objetiva no es evidentemente un método definitivo, transcultural, cuyos poderes se originarían en el hecho de que sólo ella está en condiciones de comprender la verdad..."

En la medida, en efecto, en que la objetividad surge de la metodología pura para convertirse en estado de conciencia, en una actitud, una ética, se convierte en juicio de valor. Se vuelve exclusión de cualquier otro tipo de aprehensión de la verdad. Y ya esta relación con la verdad nos introduce en lo mítico. Pero hay más: la objetividad misma se presenta como valor sintetizante de toda la ciencia: es precisamente a lo que aspira el discurso mítico desde la perspectiva, que me parece exacta, de Roszack. Pero este mito de la ciencia es el otro gran mito de la humanidad moderna, su referencia universal, que hallamos en todas las actitudes, todas las búsquedas, todas

las evidencias admitidas, todas las situaciones asumidas; es el "motivo profundo", lo Arcano, como Historia. Y sobre estos motivos profundos se construyen "imágenes-creencias, segundo grado más superficial en el que siempre se entremezclan los dos temas mayores, el de la "Historia-Sentido" y el de la "Ciencia-Salvación". Estas "imágenes-creencias" son el detalle del mito fundamental mezclado con lo espectacular y con lo explicativo particularizado. Facetas múltiples de una misma realidad de creencias comunes, no podemos detallarlas todas; consideremos la lucha de clases, la felicidad, el progreso, la juventud.

Hablar de la lucha de clases como si fuera una imagen-creencia que participa en el mito colectivo es por supuesto un insulto horroroso y una profanación. Y, sin embargo, si tratamos de ser precisos, nos veremos primero en la obligación de comprobar que las clases no existen —o más, como se quiera. En Marx no se llega a discernir si la clase es un "modelo', una construcción abstracta para hacer resurgir el movimiento de la historia o si, por lo contrario, ese autor considera que lo que afirma corresponde a la exacta realidad sociológica, en cuyo caso es preciso admitir que su valoración sobre la estructura, el número, y la definición de las clases, ha variado enormemente. Desde entonces la situación ha empeorado de tal forma que hoy resulta imposible definir válidamente qué es una clase, y clasificar concretamente en clases a los miembros de la sociedad. Por supuesto, siempre se puede decir que hay ricos y pobres, explotadores y explotados, opresores y oprimidos. Por desgracia, al decirlo, lo que hacemos es afirmar una constante de la historia humana, pero esto en nada corresponde a lo que Marx ha querido decir sobre las clases. Reducir la lucha de clases al conflicto entre esos dos grupos de hombres es muy cómodo,

pues se ve claramente de qué se habla, pero entonces no se habla ni de clases ni de lucha de clases. Por una parte, es perfectamente inútil utilizar esos términos; por otra, pretender que hay en ello algo de "científico". El conflicto de ricos y pobres no permite para nada una explicación científica ni de la historia ni de la política, y no se puede deducir de él ninguna estrategia científica, ninguna táctica rigurosa. ¡Pero si no se habla de eso, no se habla de nada! Pues las clases, en este mundo, son perfectamente indiscernibles e inclasificables. Resulta inútil hacer la demostración, ya conocida en lo sucesivo.[1] El pensamiento de Garaudy no es sino el último avatar. Pero si no hay clases, ¿cómo se puede hablar de lucha de clases? ¿Cómo se la puede convertir en el centro, en la clave de toda la historia y de la política? Sin embargo, frente a esta actitud de hecho, a este resultado dura y agriamente adquirido mediante la observación, se eleva la creencia monumental, el dogma indiscutible. Todo consiste en la lucha de clases. Con seriedad imperturbable, los mejores intelectuales franceses explican, mediante la lucha de clases, el lenguaje, la economía, las relaciones políticas, las distracciones, la contaminación, el papel de la tevé, la falta de comunicación, las dificultades de desarrollo del Tercer Mundo, el racismo, el militarismo, la música moderna. Clave universal que sirve para todo precisamente porque no tiene forma, ni materia, ni contenido. Por supuesto, la fortaleza inexpugnable de la lucha de clases permite mofarse de los adversarios y bombardearlos; y la clave universal permite también descubrir por qué los sociólogos no logran discernir esas famosas clases sociales. Todo se conjuga en forma perfecta, dema-

1 Creo haber leído seriamente casi todo cuanto es posible leer sobre las clases, y no he obtenido, aparte los escritos de ceguera dogmática total, sino un completo escepticismo.

siado perfecta. El carácter totalmente explicativo debería despertar una sospecha: sólo que el hombre se fabrica lo que es perfectamente explicable. Sé con exactitud cuántas casillas hay en el tablero de ajedrez porque lo ha fabricado un artesano semejante a mí. En la medida misma en que la lucha de clases lo explica todo, he debido sospechar que se trata de un concepto puro fabricado para explicarlo todo. Pero es un concepto puro que procede directamente de dos grandes estructuras míticas: de la ciencia y de la historia. Explicación científica de la historia. Puro concepto que se alimenta con la ciega creencia, rigurosamente no crítica, de una masa de hombres para quienes esta lucha de clases es tan cierta que no precisa ya ni pruebas, ni demostración: en un objeto evidente y cada hecho, sea cual fuere, es alimento de esta fe. Cuando Sorel se refería al mito, sabía por lo menos que esta lucha de clases debía incluirse en el mito para engendrar un poder de acción efectivo. Ya lo hemos conseguido. Pero la realidad huye. Persiste el mito en virtud del cual se actúa, en pleno sueño. Tal la situación. ¿Cómo no calificarla de imagen-creencia?

"Imagen-creencia" de la felicidad, fundada igualmente en la ciencia, pues las recetas de felicidad hasta el presente propuestas al hombre y basadas todas en una experiencia individual, en un ejercicio de la razón y del cuerpo, y casi siempre, incluso en Epicuro, en una disciplina, han sido reemplazadas ahora por una posibilidad material colectiva: la felicidad garantizada por el progreso de la ciencia. Todo el mundo tiene derecho a ello y todos tienen allí una promesa efectiva. No es cuestión de sacrificio alguno, de educación alguna, de decisión alguna, de responsabilidad alguna. Todo el mundo merece la felicidad y ésta consiste en un aumento colectivo de las riquezas,

pues esa felicidad es puramente material. He aquí por qué aquello que sólo era lejano sueño para las masas e intensa búsqueda para intelectuales ha cambiado completamente de carácter en nuestra sociedad: imagen precisa, posibilidad de realización, participación colectiva. Mito de la felicidad, el único que permite al hombre considerar que la vida vale la pena de ser vivida. Sin la promesa de esta felicidad, ¿de qué vale vivir? Justicia, verdad, virtud, todo esto se esfuma en las sombras de las vanidades, tras la convicción triunfante de que sólo es seria esa realización de la felicidad. Toda actividad tiene que subordinarse a esa finalidad exclusiva, no se puede concebir la vida, el porvenir, sino bajo los auspicios de la felicidad. Comprobamos, una vez más, que todo el mundo comparte gloriosamente ese mito, y que todos lo relacionan con el desarrollo de la ciencia. La diferencia entre comunistas y burgueses consiste en una opisición sobre los medios aptos para suministrarle al hombre esa felicidad plena. El mito tiene fuerza suficiente como para legitimar, sin vacilación, todos los crímenes y todos los sacrificios. Basta con que se elimine a la burguesía para que la totalidad de los hombres obtenga la felicidad. En 1940, al entrar en Francia, los oficiales nazis podían decir: "Venimos a traeros la felicidad." Cualquier cuestionamiento de este mito, por leve que fuera, bastó para considerar inmediatamente a quien lo hiciera como un enemigo del hombre. ¿Duda usted de que la sociedad americana orientada hacia la realización de la felicidad esté, sólo por eso, justificada? Usted se convierte, entonces, en un *unamerican*. ¿Cree usted que el problema nº 1 del mundo es el hambre, piensa que la felicidad de comer que se otorga a las multitudes indias o sudafricanas podría, en efecto, tener un precio más elevado que la vida?: usted es un enemigo del hombre. Y habla así porque es un

burgués ahíto. Evidencia del mito, que permite clasificar entre los malos a quienes no lo comparten.

Pero esto nos lleva a uno de los aspectos míticos mayores de nuestra época: la "imagen-fuerza" del progreso. Ésta se sitúa en la encrucijada de dos creencias fundamentales (la ciencia y la historia) y participa tanto de la una como de la otra. Ciencia que sólo puede llevarnos de progreso en progreso: ese mito nació al mismo tiempo, dicho sea de paso, que la explosión de las maravillas del descubrimiento, ante los ojos deslumbrados del hombre, del siglo XIX. Historia que nos ha hecho descubrir un lento, sordo, misterioso avance del hombre, empujado desde sus orígenes hacia una realización cada vez mejor comprendida, a través de dudas e, incluso, de retrocesos. Movimiento de la libertad y de la democracia, desde los albores de la historia que se cumple en el siglo XIX; movimiento de la razón que triunfa del oscurantismo, en la ciencia misma saludada por Augusto Comte; movimiento del trabajo que, en luchas incesantes contra el explotador, llega al punto de su triunfo, a la hora de su verdad: he aquí tres ejemplos de una misma creencia en el progreso que se refieren solamente a símbolos diferentes. ¿Acaso la diversidad de tales símbolos hubiera tenido que despertar ciertas dudas en la conciencia de esos creyentes? Precisamente porque se trata del mito, en la conciencia no puede nacer duda alguna; sin lo cual, puesto en cuestión, el mito deja de ser, y el hombre, despojado, se enfrenta con una realidad angustiante. En ciertas ocasiones se hablaba de una creencia en el progreso. Esa expresión es insuficiente. Porque, si en efecto hay creencia, hay algo más: una imagen precisa y racional a la vez, que evoca la creencia y provoca la acción. Actitud razonable, pues todo el pasado nos garantiza este progreso, y el propio recuerdo en la vida de un hombre nos muestra a todas

luces la expansión de nuestros medios. Esta experiencia simple, al alcance de todos, por todos compartida, debe traducirse en una palabra y debe conducir hacia el porvenir: el pasado nos garantiza la continuación de ese movimiento; a partir de allí, se incorpora el elemento de la creencia. La actitud de Teilhard de Chardin es característica de esta operación constructiva del mito del progreso, del cual era totalmente esclavo.

Pero, al mismo tiempo, si estamos así armados con razón y con fe, ¿nos es posible no participar? ¿Podríamos negarnos a no apoderarnos, a no dejarnos apoderar por ese movimiento que parece irreversible, por esa calificación de la historia a nuestro nivel? Ello nos resulta tanto menos posible cuanto más rápido es ese movimiento. Ya no es en milenios que se advierte ese progreso, es durante esta vida de hombre. ¿Cómo, entonces, no verme obligado a tomar posición a favor o en contra? ¿Y cómo tomar posición en contra puesto que este progreso es indefectible? Disponemos así del tercer elemento del mito: el impulso hacia la acción. Pero además el mito se caracteriza por su extrapolación de lo que es en lo que debe ser. El progreso que comprobamos con evidencia es el progreso de las máquinas, de las técnicas, de los medios materiales en conjunto. Menos cierto es ya el progreso de las instituciones y probablemente inexistente el progreso del hombre en él mismo. Ni la inteligencia ni la virtud parecen hay superiores a lo que eran hace cuatro o cinco mil años. Lo más que podemos decir es que no sabemos nada de ello. Pero, precisamente, habitado por el mito del progreso, el hombre sabe. Sabe de forma cabal que el progreso del hombre acompaña al progreso de las cosas. Y que los inventos son la prueba de su mayor inteligencia y de su mayor verdad. Bien está que así sea, pues de lo contrario todo correría el peligro de convertirse en una

catástrofe. Nadie duda de que el hombre es, hoy, mejor, más inteligente, más capaz de comportarse mejor que el ateniense del siglo v. Y si nos proyectamos hacia el futuro, tenemos la misma certidumbre de que el mañana estará dotado de cuanto precisa para resolver lo que hoy somos incapaces de dominar. Así pues, el progreso no sólo existe, sino que es, además, implacablemente bueno: ha mejorado al hombre y se dirige hacia el bien. Por consiguiente, ¡qué locura el pensar en juzgarlo o en oponérsele! ¡Qué locura y qué daño! El mito permite siempre al hombre que está habitado por él, juzgar, desde lo alto de sus certezas, al que se mantiene al margen y que observa. Hoy en día, todo hombre que duda del progreso es sometido al más áspero y más despreciativo de los juicios, a un juicio emitido unánimemente por los hombres de derecha y de izquierda. Porque no hemos de olvidar que por una tradición obsoleta se llama reaccionario al hombre de derecha. Ese hombre cree en el progreso como los demás, pero en progresos de otra índole: progreso hacia lo espiritual, progreso hacia el individualismo, hacia lo humano. Sobre todo, no olvidemos que el burgués es el iniciador del mito del progreso. Y si, en nombre de una de las encarnaciones del mito del progreso, el hombre de izquierdas puede acusar a su adversario de querer regresar al liberal siglo XIX, en nombre de otros, el hombre de derecha puede acusar al comunismo de querer llevar a cabo un retroceso aún peor: hacia la sociedad integrada de los tiempos primitivos. Se trata de querellas de familia. Se trata de hacer la historia. Y ésta tiene un nombre: el progreso. Este acto de fe borra todos los problemas, salvo los de los medios.

Mito de la historia, el progreso va siempre acompañado por el mito de la juventud. Las civilizaciones orientadas

hacia el pasado han tenido el mito del anciano. Hemos cambiado y ese cambio está cargado de un profundo sentido. Pero la identidad de esa juventud universalmente idéntica resta sabor al discurso que la alaba. Racionalmente fundado, pues esa juventud representa el máximo de fuerza de trabajo, de capacidad de progreso, de potencia de combate, el mito no puede limitarse a eso. Cierto es que ante un progreso técnico exuberante se precisan jóvenes: pues son los únicos adaptables a esa incesante novedad; es cierto también que las investigaciones científicas exigen personal siempre formado recientemente y, por consiguiente, joven, y que la necesidad del crecimiento de la producción exige aún más jóvenes. Todo esto es evidente. Pero de ahí se pasa, gravemente, a una tautología harto conocida: la juventud es portadora del futuro. Y aquí nos referimos automáticamente a los mitos del progreso y de la felicidad. Me gustaría que se sintiera aquí cuán ceñida es la urdimbre de nuestra mitología. Se trata, en efecto, de uno de los ragos de toda mitología: los mitos se consolidan, se explican y se adamascan mutuamente. La nación hecha por y para la juventud. Y ésta, motor del progreso.

El único rostro verdadero que se puede mostrar al mundo es el de la juventud. Es el único que inspira confianza, amistad; un régimen político que hace gala de jóvenes tan hermosos sólo puede ser bueno. Y el rostro de la juventud luce idéntico en *Life, Match, la R.D.A. revue*, como lucía idéntico en las revistas comunistas y las revistas nazis, las revistas fascistas y las revistas estadounidenses, hace cuarenta años. Juventud idéntica en todas partes, fotografiada de la misma forma, utilizada para las mismas causas, y respondiendo siempre al mismo mito. Nosotros fuimos esta juventud. En rigor, a lo largo de dos generaciones, nada ha venido a justificar ese mito. Pero el mito

no precisa pruebas materiales para crecer. A pesar del mentís de los hechos, el mito de la juventud está hoy más vivo que ayer. El futuro prometedor es naturalmente el de la juventud y, cuando un problema de la civilización parece insoluble, una voz se eleva para recordarnos: "Sí, pero... viene la juventud..." Lo que nosotros somos incapaces de hacer, la juventud lo hará. Y la juventud lo cree. Arrastra su mito, se ufana, engalanada con esas imágenes. ¡Pobre juventud! Forma cómoda de librarse de ella soldándola al mito del cual no tiene derecho a liberarse. Es menester que desempeñe su papel, que asuma nuestras esperanzas, que entre en el molde que se le ha preparado. En el preciso instante en que la juventud se convierte en esclava de las estructuras sociopolíticas se la eleva, por obra del humor o de las compensaciones, al nivel del mito, y los viejos proclaman que creen en ella (cosa que, por otra parte, hacen).

III. ¿Mitos verdaderos?

Los mitos que acabamos de describir son, en definitiva, los verdaderos fundamentos motores y psicológicos de nuestra civilización. Se diferencian claramente de las ideologías porque, ante todo, no son políticos ni están politizados. Expresan el ser mismo de la civilización colectiva y universal en la que vivimos. En ellos contemplamos nuestra imagen, nuestro futuro. Es así que nos queremos, que nos pensamos. Y si nos limitamos a nuestra época, no parece haber, en definitiva, más mitos que ésos. Al margen de esos grandes temas, lo que se ha dado en llamar "mitos" carece de valor. O se aplica este concepto a casi todo, por ser una fórmula lo suficientemente vaga y pretenciosa, propia del estilo periodístico, o un análisis inexacto de la civilización actual lleva a hablar del mito marxista o del mito liberal, o imperial...

No obstante, hemos indicado que existen niveles diferentes de análisis. Más exactamente, los mitos esenciales que acabamos de describir rápidamente condicionan, a su vez, imágenes más reducidas. Están compuestos (al igual que todos los mitos religiosos de la Antigüedad) por mitos terciarios, que tienen su propia individualización, pero sólo existen por su referencia al mito esencial, del cual, en definitiva, son facetas, que lo hacen brillar, que lo colorean, que lo actualizan, que le otorgan nueva vitalidad, pero sin el cual no tendrían fuerza alguna. Podemos, así, enumerar (y cada uno de ellos requeriría una explicación) los mitos del embalse y de la máquina, los de la higiene y los de la salud, el mito del burgués, los de la justicia o la paz, y el del actor o la estrella, o el del héroe, y el del petróleo con el de la productividad. Hay muchos más. El marxismo, por ejemplo, forma parte de estas ilustraciones, de estas actualizaciones. No es uno de los mitos esenciales de nuestra época, sino una imagen secundaria, mucho más superficial y temporaria. Existe sólo en la medida en que el hombre moderno está radicalmente habitado por las imágenes-creencias del trabajo, el progreso, la técnica, etcétera. Ellas aseguran su difusión (al mismo tiempo, por lo demás —y ésta es la función propia de los mitos secundarios— que les otorgan calidez y pasión). El marxismo es sólo una expresión de esas fuerzas profundas. Dicho sea de paso, sólo las expresa en parte, pero si resulta más satisfactorio que cualquier otra ideología es porque en efecto las expresa, aun así, mejor que cualquier otra formulación actual. Resulta, por lo demás, bastante infructuoso averiguar cómo aparecen y se propagan esos mitos secundarios. Su mecanismo de creación en modo alguno explica su aparición: su causa, y lo que al mismo tiempo les atribuye vigor, es exactamente la necesidad de expresión en lo actual de los mitos funda-

mentales, que no se manifiestan en la expresión tal y como son, pero que (y la naturaleza misma del mito lo exige) precisan disfrazarse siempre de nuevo, porque los oropeles exteriores del mito se gastan rápidamente, exigen nuevos cambios, remozamientos. He aquí la razón por la cual la descripción de esas pepitas hoy brillantes, mañana empañadas y abandonadas, es desoladora, pues, si no se percibe la significación constante que llevan en sí, pronto se cae en la cuenta de que lo que se había tomado por mito era una habladuría absurda que nadie cree. La actualidad nos ofrece constantemente descripciones de ésas, porque el detalle se renueva siempre. Que el mito de la higiene, fundado en los de la juventud y la felicidad, se exprese luego en los jabones y los detergentes; que el mito del héroe, fundado en el del progreso y en el de la patria se inscriban en Johnny Halliday o en el Che Guevara... no es sino una cuestión de circunstancias, de ocasiones, de encuentros. Pero en seguida hay que pasar al siguiente, porque el mito no puede permanecer mucho tiempo fijo en su encarnación formal, vigorosa otrora, para volverse, por último, decepcionante y trivial.

Pero nos pueden asaltar los escrúpulos, y debemos preguntarnos si en definitiva esas imágenes-creencias colectivas que hemos tratado de definir son realmente mitos, en el sentido, digamos técnico de la expresión. La cuestión no carece de interés, habida cuenta de lo profundamente arraigados que están los mitos y su función esencial en la vida del hombre. Si examinamos el modo en que se forman esas imágenes podemos afirmar, en efecto, que ese modo está muy próximo al del mito. Pero, en realidad, no puede ser por el modo en que se forma que se caracterice este fenómeno. Tampoco el hecho que se trate de una idea compartida por mucha gente bastará para convertirla en mito. El mito está definido por una

cierta estructura, una cierta función y una cierta significación. ¿Podemos, mediante la comparación con los mitos antiguos, descubrir un parentesco tras haber señalado al principio la indispensable diferencia?

En primer lugar, es cierto que el mito no puede ser particular, personal, y que expresa una acción ejemplar y universal. Frente al mito, al hombre sólo le cabe admitir una verdad que determina una estructura de lo real y, al mismo tiempo, un comportamiento humano. La acción expresada en el mito, lo real que el mito pone al descubierto y eleva a nivel de verdad, se tiene que repetir, como está encarnado en el héroe del mito. Ahora bien: este primer conjunto de caracteres está exactamente reproducido por las imágenes-creencias que hemos descrito. Todas revelan estructuras esenciales de lo real, descubiertas en el hombre no como tales sino como verdad y consideradas como verdad. Describen acciones que son rigurosamente ejemplares: el trabajo, la juventud, la búsqueda de la felicidad, la revolución, el progreso son los únicos datos que, en esta época, inspiran "historias" (esos mitos de detalle de los que hablábamos) y se encarnan en héroes: todo mito se encarna, en efecto, en héroes que hablan a todos los hombres y cuya historia es significativa y simbólica, universal y ejemplar. Para saber hasta qué punto estas imágenes-creencias son mitos, es menester precisamente recordar cuáles son los héroes (¡en el sentido más antiguo!) de nuestra época: el héroe del trabajo (el estajanovista, o el trabajador), el héroe nacional (el combatiente, el soldado desconocido), el héroe del cine (el eterno galán, el siempre-nuevo-conquistador-del-amor), el héroe de la ciencia (el sabio desconocido, el hombre conejillo de Indias, el bienhechor de la humanidad), el héroe de la revolución. Estos héroes, que invitan rigurosamente a la imitación, determinan exactamente nuestros mitos.

Ahora bien: les concederemos a éstos otro carácter del mito tradicional: abarcan la totalidad del hombre. El hombre total asume los mitos. Los mitos son, en efecto, al mismo tiempo, visión, imagen, representación (y, además, creencia, adhesión del corazón y del alma a esa verdad cabal de nuestro progreso o de nuestro trabajo) y también idea, pensamiento, e incluso doctrina: ¿acaso todo eso no se diluye en razón? Por último, desembocan en acción, llevan al hombre a la imitación activa del héroe. Ninguna parte del hombre moderno permanece neutra, indiferente, en esos mitos. exactamente como al principio de la historia con respecto a los grandes mitos religiosos.

¿Religiosos? Parece correcto decir que una de las principales funciones del mito consistía en borrar la noción de tiempo y espacio; más exactamente, el hombre desgarrado por la angustia del tiempo, se entregaba a un mito que le permitía dominar el tiempo y participar así de un "tiempo glorioso". A simple vista, no parece que nuestras imágenes-creencias sean de este orden, y sin embargo, desempeñan la misma función. Más que en cualquier otra época, el hombre occidental tiene ahora angustiosa conciencia del fluir del tiempo y del carácter irreversible de la historia. Mucho antes que Valéry, y sin que fuera preciso que un gran pensador se inmiscuyera, el hombre del siglo XIX supo que todo destino es histórico. Pero es a esta angustia (y no a la angustia acaso diferente del hombre griego o semita) que responden los mitos modernos, es precisamente ese tiempo lo que permite dominar y, en cierto sentido, abolir. Que el mito del progreso sea precisamente el dominio del hombre sobre la historia para obligarla a servir a este hombre, constituye probablemente el éxito más grande que jamás haya logrado un mito. Que el mito del trabajo sea afirmación de la trascendencia del hombre, de su perennidad frente a y

respecto de la historia, que el mito de la felicidad sea precisamente el placer de participar en un tiempo glorioso, que se halla fuera del tiempo del que participamos, siendo a la vez realidad y promesa: todo parece situarse precisamente en el propio centro de estas creaciones de la conciencia moderna. Todo esto en realidad sólo es la respuesta mítica a la situación nueva que se le ha creado al hombre. Pero esto nos lleva a un debate complejo.

Generalmente se considera que por ser la situación esencial del hombre idéntica desde los más remotos orígenes, las reacciones del hombre tienen que ser semejantes y que los mitos creados hace cinco, seis, diez mil años, grabados en lo más profundo de nosotros mismos, permanecen en nosotros como arquetipos inmutables y no pueden ser renovados. A lo sumo, podrían asumir una forma nueva, a condición de que contengan precedentes míticos. Pero, por lo contrario, nos parece que desde hace ciento cincuenta años la mutación del medio en el cual el hombre está llamado a vivir es tal que, por primera vez desde el comienzo del período histórico, la situación ha cambiado. Y así como la mutación del hierro y del fuego produjo sus mitos, así también la que hoy conocemos debe inscribirse en la más profunda realidad del hombre bajo la forma de mitos que se presentan a la vez como defensa y como explicación. Esos mitos presentan, pues, los mismos caracteres que los mitos de los orígenes de la humanidad o de los orígenes de la civilización, pero también forzosamente caracteres nuevos. Al igual que todos los mitos, nos revelan que algo se ha manifestado plenamente, que un acontecimiento ha sucedido realmente, decisivo para todos y cada uno. Como todos los mitos, nos explican cómo ocurrió ése y ese "cómo" basta, sirve de explicación totalmente satisfactoria, suple el "porqué": mitos del trabajo, del progreso, de la juventud, no tienen

otro motivo: y son, en efecto, en cierto modo, reveladores de un misterio. Pero ya no es lo mismo. El origen del cual nos hablan esos mitos ya no es el mismo, y menos aún el acontecimiento que interpretan. No se refiere más al origen del mundo y del hombre, pues esto, para el hombre de hoy, ha dejado de ser un verdadero problema. No se trata tampoco del origen de los dioses, porque los dioses tradicionalmente están muertos. No se trata del descubrimiento del fuego ni del surgimiento de la ciudad... El origen, el acontecimiento que atormenta a los hombres, que los encanta y los obsesiona al mismo tiempo, es la máquina, es la electricidad, es el dominio de la naturaleza, es la abundancia... Se puede ciertamente afirmar que si el mito es siempre un retorno al punto de partida, éste no es siempre el mismo.

Hoy, nuestro punto de partida, en el mundo occidental, se sitúa en torno a los años 1780, en esa época maravillosa en la que todas las fuerzas latentes de la naturaleza iban a ser desencadenadas por una especie de magia para ser puestas al servicio del hombre. Y el mito del trabajo y el del progreso y el de la historia nos repiten incesantemente cómo ocurrió eso, nos hacen revivir sin cesar esa innovación, nos hacen participar de ese estallido. Y ello sirve de por qué y de justificación plena. Pero, al mismo tiempo, nos muestran que eso fue realmente un origen y no una realización. Aquí tenemos la diferencia, acaso única, entre esos mitos y los de la tradición. Éstos explicaban un exclusivo retorno al pasado: la perfección se situaba siempre en el tiempo pasado, y habría habido una decadencia; en cambio, nuestros mitos sitúan la perfección en el futuro. El porvenir es la realización cierta del pasado. El mito moderno es lo que permite contener a la vez el origen y la realización, es la garantía de éste por aquél y supone, aún con mayor fuerza que en el

pasado, la participación total del individuo: porque este mito no compromete ya a un simple y nuevo comienzo sino a una plenitud superior a la del comienzo, del cual cada uno es, en cierto modo, responsable. La proyección en el futuro vuelve al mito aún más activo, más apremiante, y más satisfactorio que el mito primitivo, a la par que garantiza un mayor dominio sobre el tiempo. Por supuesto, cuando hablamos de un punto cero de partida, no queremos decir que esos mitos modernos son completamente nuevos y carentes de los elementos míticos tradicionales. Podríamos fácilmente hallar precedentes míticos o estas imágenes renovadas: el mito del paraíso perdido, que será recobrado al final de los tiempos, guarda estrecha relación con el mito del progreso y con el de la felicidad. El mito de la juventud tiene seguramente sus raíces en el del dios Joven, portador de esperanza y siempre sacrificado. El mito de la nación se remite a los mitos de los fundadores de ciudades y a los de la potencia... Pero esta filiación no nos alumbraría demasiado, porque la verdadera cuestión no consiste en preguntarse qué ha podido sobrevivir de los mitos tradicionales, sino qué los ha reemplazado en nuestro mundo, cuáles son las imágenes-fuerza de hoy por las cuales el hombre actual trata de explicarse a sí mismo y en virtud de cuáles actúa. Esa búsqueda, aquí simplemente esbozada, nos revela qué condiciona la acción del hombre de hoy y qué puede subyugarlo. Y, al mismo tiempo, nos revela cuál es el futuro que imagina ese hombre, futuro que acaso acabará por ser el nuestro, porque nuestros mitos nos comprometen a edificarlo así.

IV. Notas complementarias [1]

[1] Las páginas precedentes son, con ciertos agregados, reproducción de mi artículo "Mythes Modernes", publicado en *Diogène*, 1958. Agrego aquí tres notas complementarias.

Estos análisis, ya viejos, son ahora confirmados por el entusiasmo de nuestros intelectuales por la Utòpía. Esta moda surgió en 1968. Sociólogos, intelectuales, literatos, filósofos, teólogos, políticos, todo el mundo recurre hoy a la utopía. Es el gran comodín que permite poner cara de que se toma en serio la situación y evitar, al mismo tiempo, que salte a la vista que uno ha sido víctima del juego; ¿la sociedad asimiladora, recuperadora, totalitaria? ¿de consumo? ¿el hombre unidimensional, alienado, cosificado? ¡Pero cómo no! ¡Por supuesto! Felizmente, podemos substraernos a todo eso gracias a la Utopía. Un proyecto inaudito, que de un salto permite substraerse a la gravedad, dejar de percibir lo real, en lo que tanto nos hemos complacido. Un proyecto que pone al hombre en movimiento, que le permite salvar los obstáculos e ignorar las trampas... ¿Qué sentido tiene describir en detalle este discurso utópico, hoy cien veces repetido? Sin embargo, para comprender la relación que guarda con el mito, tenemos por lo menos que comprender dos rasgos de este remozamiento. El primero es naturalmente una cierta superación de este pensamiento utópico; a pesar de la nueva apoteosis de Fournier, no se trata de repetición. Este remozamiento se debe a condiciones objetivas y, muy hábilmente, Goldschmidt (*Platonisme et Pensée Contemporaine*, 1970) podía escribir que la utopía estába actualmente reemplazada por tres fenómenos: "la transformación de la escatología de la salvación en creencia en el progreso histórico, la influencia de las técnicas sobre la vida económica y social, y un tercer elemento que permanece utópico en tanto que opone el deseo a un orden de cosas existente", elemento este último que, según Goldschmidt inspira obras de imaginación, de ciencia-ficción y de arte moderno. Pero tal fragmentación en modo alguno provoca realmente una desaparición de la Utopía:

Mannheim y Marcuse han anunciado, ambos, el fin de la Utopía, pero en un sentido totalmente diferente: para Mannheim (*Idéologie et Utopie*, 1956) es verdaderamente una decadencia (provocada por el realismo, el pensamiento científico, etcétera) ; por lo contrario, para Marcuse (*La Fin de l'Utopie*, 1968) , es la realización: la técnica torna posible la sociedad de consumo, que racionalmente organizada permite asegurar la vida material de los hombres y una gestión igualitaria, democrática, etcétera. Lo que ha caducado es el término Utopía en tanto que designe un proyecto de transformación social imposible, pues los medios para realizar estos proyectos están allí... Solamente algunos pequeños defectos (la organización represiva y la explotación, que se podría eliminar, y que la técnica eliminará...) se interponen. Así pues, por un lado, la técnica y la ciencia parecen ser lo real que tiende a reducir, ya que no a eliminar, el pensamiento utópico; por otro, la Utopía se arriesga en una consideración de realización. Pero la "imaginación (utópica) ya no se satisface con los relatos de evasión: quiere estar en el poder" (Goldschmidt) y rechaza la sociedad de consumo, repudia todas las técnicas: "Sólo les queda quebrantar el universo humillante que la técnica ha edificado a todos los niveles." Nos hallamos, pues, presos en una extraordinaria contradicción que es eliminada por los "utopianos" (que tiende, por supuesto, a la realización posible) gracias a dos operaciones: por una parte, se idealiza la técnica, nos negamos a verla tal como es, se la reduce a un diseño maravilloso, e incluso ni siquiera se la describe, nos limitamos a invocarla; por otra parte, se evacua el período intermediario y el cómo: se pasa del estado actual en el que la técnica idealizada funcionará por fin sin obstáculos. Aquí, en realidad, la imaginación, a la vez "substrayéndose de lo real y tratando de destruir-

lo", triunfa. Pero triunfa al establecer un planteamiento específicamente mitificante. Y ello tanto más si se comprueba, con Goldschmidt, que ese movimiento que rechaza las previsiones futuristas, planificaciones y prospectivas, se vuelve hacia el pasado en busca de analogías. Cuanto más se afirma la creencia en el progreso como realización, tanto más se convierte en utópica debido a que está obligada a no tener en cuenta lo real (técnico) de donde pretende obtener su substancia: no consigue insertarse en ello.

El segundo carácter también está signado por la contradicción: hay que apoyarse aquí, según Goldschmidt, en el estudio de K. Popper (*The Open Society and its Enemies*, 1966), que distingue una técnica social y fragmentaria (*piecemeal social engineering*) y una técnica social utópica, que abarca la sociedad global y que, por pretender una mutación total, es inaplicable: pero regímenes como el hitlerista y el stalinista precisamente han actualizado la posibilidad de esa mutación global. Sin embargo, como sutilmente lo subraya Goldschmidt, si la Utopía quiere tener en cuenta la realidad para utilizar las posibilidades de aplicación del proyecto, la técnica utópica global se convierte en técnica fragmentaria... lo que provoca el horrible resultado que hemos comprobado en el stalinismo y el hitlerismo. Sin embargo, sigue en pie la convicción de la realización de la técnica social global utópica. Y, ante esta posibilidad, los intelectuales, que son incapaces de una acción política efectiva y de una utilización de las técnicas, miden aún más su impotencia. Ahora bien: ellos son, y únicamente ellos, quienes crean sistemas globales "político-sociales". Son entonces necesariamente arrojados hacia la Utopía, que es su forma de creer que tienen un dominio sobre lo real (puesto que mediante la técnica la Utopía es realizable) ; el desarrollo

actual del pensamiento utópico se convierte entonces en el producto exacto del encuentro entre una comprobación (la impotencia total del intelectual en el sistema actual, junto con su profundo deseo de desempeñar un papel histórico), y una creencia (en la posibilidad de realización gracias a la técnica del proyecto utópico). Y este esfuerzo desemboca precisamente en un pensamiento mítico. Justificación, a la vez, de la situación de la "clase" de los intelectuales, y pretensión del cambio total, radical, irreversible y puro de nuestra sociedad. Inútil entrar en detalles: cuanto más irreal es el pensamiento tanto más puede ser absoluto: tal la característica de nuestros utopistas. Conservan, pues, el rasgo de la utopía clásica, pero con la creencia mítica de que, en esa forma, están cambiando la vida y transformando el mundo.

Ese "pensamiento" utópico es, pues, fundamentalmente mítico, aunque con una diferencia considerable respecto de los mitos. Nos hallamos aquí en presencia de la constitución *voluntaria* del mito: los hombres comprenden cada vez mejor que en la situación actual no pueden sobrevivir pretendiendo dominar el hecho por la mediación de una figuración, de un relato en el que hay que creer para lograr coraje y una razón de seguir. La Utopía presenta, entonces, la doble faz que hemos discernido en el mito: por un lado, es justificación de la situación actual y, por otro, el recurso del hombre que en nada puede cambiar esa situación, y se busca motivos para vivir en ella. La Utopía es el *negro spiritual* de los intelectuales del Occidente moderno. Consuelo frente a la esclavitud, evasión de lo que no se puede evitar, dimensión espiritual, división entre un cuerpo encadenado, una inteligencia libre..., consolidación de la fe. Aquí, se trata de fe en el hombre, en la historia y en la ciencia. El relato utópico se enraíza en los dos grandes fundamentos míticos: el

mito no existe, no se le puede dar crédito sino en la medida en que es un producto de la historia y está garantizado por la ciencia. Lo realmente importante no es la Utopía en sí misma, que en sentido estricto nada nuevo aporta; lo importante es el fenómeno de la creencia de los intelectuales que se salvan de esta forma. La complejidad del mundo moderno es tal que ya no se logra (incluso con la ayuda del marxismo) captarlo, analizarlo, comprenderlo: se suple entonces el maravilloso diseño de la Utopía, claro, simple (habiéndose vuelto por fin comprensibles todas las relaciones humanas), gracias a una simbolización mítica. En presencia de una civilización sobre la cual se ha perdido el dominio, que sobrepasa nuestras posibilidades de acción, se edifica la Utopía como medio de acción. Gracias a ella, se adquiere la convicción de que se van a cambiar las creencias y, por ello, a transformar los hechos. En el centro de una sociedad dotada totalmente de medios, de eficacia, de técnicas, en la cual las finalidades prácticamente no ocupan lugar ni tienen valor, nos proyectamos resueltamente hacia los fines, afirmamos la pureza radical del fin y, en una situación de crisis, se inventa lo que permite vivir, hacer la crisis tolerable. La Utopía permite vivir y estar en este mundo, substrayéndose a él. Cumple, pues, exactamente una de las funciones del mito.[1]

En cierta ocasión se me reprochó, al analizar los mitos modernos o las religiones seculares, el haberme "remiti-

[1] Será preciso recordar que todos los utopistas de hoy son de izquierda, e incluso marxistas, frecuentemente ex miembros del partido comunista, y que, sin embargo, ¡Marx no fue tierno con los socialistas utópicos! La Utopía le parecía el colmo de lo no científico: "Mientras el proletariado no esté lo suficientemente desarrollado como para constituirse en clase y, por consiguiente, la propia lucha del proletariado con la burguesía aún no tenga un carácter

do" únicamente a las izquierdas. Y el tomar casi únicamente creencias de izquierda como ejemplo de mito. Lo propio se podría decir en lo que a lo sacro se refiere. Nacionalismo (no hay que olvidar que el nacionalismo ha sido, en efecto, inventado por la izquierda y que la izquierda, constantemente, durante las crisis se ha mostrado más nacionalista que las derechas: 1871, 1940, por ejemplo), cientificismo, erotismo, progreso, tecnolatría, etcétera. En la primera edición de las *Mythologies*, R. Barthe ha explicado larga y dogmáticamente que la izquierda no podía ser creadora de mitos, o, con mayor exactitud, que una sociedad socialista no podía producir mitos (y estoy convencido de que habría afirmado incluso que no podía relacionarse con lo sacro). Se conoce la base de la demostración. Es la doctrina de la ideología y de la falsa conciencia de Marx. No seré tan cándido como para exponerla de nuevo aquí. Desde el momento en que, en la sociedad socialista, no existía divorcio alguno entre la acción y el pensamiento, y no había ya explotación del hombre por el hombre, ni ruptura entre el hombre y la naturaleza, gracias a una praxis que se había vuelto justa, no había tampoco conciencia falsa ni ideología. Por consiguiente, no podía darse allí ni lo sacro ni los mitos, que son un producto de la falsa conciencia y forman parte de la ideología. No podía ser...[1] Exactamente

---

político, esos teóricos son sólo unos utopistas que para obviar las necesidades de las clases oprimidas improvisan sistemas y corren tras una ciencia regeneradora" (*Miseria de la Filosofía*). Hoy se podría sostener exactamente el mismo juicio modificando así las premisas: cuando el proletariado ha dejado de ser una clase y la lucha política no es más que una ilusión...

[1] Se puede citar, entre cien otros ejemplos posibles de esta vergüenza marxista, el siguiente texto de Nizan, "Por un realismo

como el sabio Cosinus, que de resultas de cálculos irrefutables había puesto a punto una bicicleta y que, en el preciso momento en que a punto de caerse proclamaba que, en virtud de sus cálculos, no podría caerse... Así pues, al considerar la realidad politicosocial del pasado medio siglo, podemos comprobar sin reserva alguna que es en los países socialistas y en los movimientos de izquierda donde se ha producido y consumido el máximo de mitos y constituido lo sacro más eminente de nuestra época. Tales los hechos. ¿Cómo puede ocurrir? Eso nos permite aportar ciertas precisiones sobre el mito: no hay que engañarse, no es el resultado de algo fabricado por los intelectuales o las élites. El mito es siempre la expresión de la fuerza más activa de la sociedad, constitutiva del porvenir. Sin embargo, hemos visto, de acuerdo con una mayoría de autores, que muy a menudo el mito es conservador, medio de justificación de una situación adquirida. Pero hay que distinguir entre el momento de la creación y la utilización del mito. Siempre es la fuerza social ascendente la que inventa las imágenes colectivas motrices, susceptibles de ser creídas y aceptadas por la masa de los miembros de una sociedad. Siempre es ella la que formula un proyecto; ahora bien, sin proyecto tampoco hay retorno al origen, no hay explicación del pasado: ambos aspectos repercuten el uno sobre el otro.

---

socialista: Todas las literaturas reaccionarias temen la realidad: huyen de ella o la deforman. Son la expresión de sociedades que tienen algo que ocultar; la definición misma del idealismo. Los revolucionarios nada tienen que ocultar, vuelven a la realidad...; la trayectoria de Aragón es lo suficientemente ejemplar. Es la de un hombre que comprendió que había una literatura de transformación de la realidad a partir del momento en que se incorporó a las filas de los que realmente trabajan para transformar la realidad. He aquí el realismo socialista" (1935). ¡Estas palabras fueron escritas en el momento de los delirios stalinianos, de mentira más

Así, los mitos a los que hoy fácilmente se califica de burgueses datan de la época en que la burguesía, grupo revolucionario, trataba de tomar el poder, siendo al mismo tiempo portadora de la esperanza de todos los pobres oprimidos. Era, por entonces, toda la izquierda. Pero cuando se convirtió en clase asentada, cuando consolidó sus privilegios y tomó una posición defensiva, convirtió sus mitos colectivos en un medio de justificación. Quiérase o no, siempre ha resultado imposible explicar el hecho de que es la clase dominante la que crea la ideología dominante y la impone a las clases dominadas. ¿Cómo la impone? ¿Cómo se la puede convertir en objeto de veneración? ¿Por qué los alienados son incapaces de producir su propia ideología? En realidad, hay que considerarlos muy estúpidos o aceptar simples fórmulas (la clase dominante produce las ideas dominantes, etcétera) que nada explican. Y sin embargo, ¡la propaganda tiene también sus límites! Al mismo tiempo hay que admitir que históricamente los mitos de la burguesía nacieron en su período ascendente de conquista del poder. Hay que reconocer que el proletariado, la izquierda, ha creado mitos considerables durante su período de opresión y alienación... Creo que hay que invertir exactamente la fórmula de Marx: es la clase dominada, pero en período de conflicto y de conquista del poder, es el grupo portador del futuro de la sociedad quien crea los mitos: en ese preciso momento la clase en tanto tal, puede creerlos. No es la clase dominante quien puede creer en las ideologías, tener fe en sus propias historias, cuando ya no se sostiene combate alguno... ¿Entonces? En primer lugar,

---

total que jamás haya existido para ocultar la realidad, de la negación más descarada de lo real! ¡Que los revolucionarios nada tienen que ocultar! ¡Ay!, hemos aprendido, por lo contrario, que los revolucionarios tienen mucho más que nadie que ocultar!

hay que tener en cuenta que la clase ascendente es portadora de sus propios mitos, que son revolucionarios. Pero una vez que se vuelve clase dominante, también lo son sus mitos.[1] Ahora bien: en ese momento tiende a conservar su poder, los mitos se tornan conservadores, son un instrumento de defensa. Y algo más: esos mitos ofrecían un futuro de la sociedad. Pero he aquí que quienes los prometieron se hallan ahora a la cabeza y, conservando los mismos mitos, se presentan como los garantes, los portadores, los realizadores de la esperanza colectiva: el mito se convierte en justificador. Hay, sin embargo, que considerar otro punto: puede darse también que la clase dominante se apropie de un mito creado por la clase ascendente para desvirtuarlo y utilizarlo con miras a su propia justificación (el ocio es creación de las izquierdas, pero ha sido transformado en ideología de derecha con la temporada de vacaciones, el Club Méditerranée, etcétera. Se podrían multiplicar los ejemplos). Pero jamás es la clase dominante en tanto tal y mientras es dominante, quien fabrica, difunde los mitos y cree en ellos. Así es; y por ser la portadora de la esperanza de las masas y del porvenir de la sociedad, la izquierda es la gran proveedora de mitos, como también, cosa que va a la par, de las religiones políticas. No es un vicio, no es una acusación: la izquierda es la gran fuerza religiosa de nuestra época, el marxismo es el gran productor de mitos. Hay que estar consciente de ello y no buscar excusas cuando eso se produce o declarar que ha sido por error y por desviación. Por lo contrario, es por la fuerza de las cosas. Pero ello significa al mismo tiempo, por supuesto,

[1] He utilizado deliberadamente aquí el concepto de "clase", característico de la lucha de clases. Lo he hecho para situarme en la óptica marxista del problema y, también, porque a mis ojos, *en* el siglo XIX había realmente clases y lucha de clases.

que si lo sacro, el mito, la religión, impiden al hombre llegar a ser adulto, la izquierda y el marxismo actual son los responsables.

Un punto final que exige una explicación. Es posible que el lector no vea de forma clara la relación (u oposición) entre lo sacro, considerado en el capítulo anterior, y el mito. Pero todo esto ¿no será lo mismo al derecho que al revés? ¿No pude yo haber hablado, por ejemplo, del mito del Estado-nación o del sexo, o de la técnica (¡lo hice por error y debilidad en un escrito anterior) e, inversamente, de lo sacro de la historia y de la ciencia... Aquí hay que tener en cuenta dos cosas: en primer lugar, el mito no puede formularse, desarrollarse, ser creído sino en un mundo sacro. Es una de las manifestaciones de lo sacro, una de las determinaciones del hombre para situarse en el mundo. Es un medio de insertarse en el tiempo sacro, en el ámbito de lo sagrado y, a la vez, de explicarlo y expresarlo. Sin lo sacro no hay mito. Sin lo sacro revolucionario no hay Utopía. Donde un pensamiento se desarrolla, hay que saber que existe un dominio sagrado. Se debe entonces tratar de descubrir lo sagrado partiendo de los mitos. Porque, desde el punto de vista de los métodos, se puede, en efecto, pasar de los mitos, relatos conocidos, a lo sagrado; el recorrido a la inversa es imposible. Detrás y más allá de los mitos se puede descubrir lo sacro del que son expresión. Y por una especie de geografía de los mitos se pueden descubrir los ejes del mundo sacro. Pero en cuanto a su discriminación, creo que se podría efectuar sobre la base siguiente (y ésta es mi segunda observación): lo sacro es una calificación que se atribuye a una realidad perfectamente comprensible: este árbol, esta fuente son sagrados. La organización del mundo sacro es una organización del mundo

efectivo en el que vive el hombre. Por lo contrario, el mito es un discurso ficticio sobre una realidad, en la ocasión de tal parte del mundo. Así, lo sacro mantiene constantemente al hombre a nivel de lo real, y el mito lo lleva, por lo contrario, a un universo ficticio. El mito de la historia o de la ciencia es totalmente diferente de lo sacro que se atribuye al sexo o a la revolución. En extremo, se podría concebir que, por una parte, *todo* lo real está situado en el mundo sacro, porque cada elemento se halla en su lugar en relación con los grandes ejes de los dominios sagrados, y al mismo tiempo, por otra parte, *todo* puede convertirse en objeto del discurso mítico, que sería a la vez expresión de lo sacro, pero que a un mismo tiempo cumpliría la función específica anteriormente examinada. Función que, por lo demás, no podría cumplir en absoluto si, previamente, los espíritus inventivos y crédulos no se zambulleran en el universo sacro y sacralizado.

CAPÍTULO 5

LAS RELIGIONES SECULARES [1] LAS ACTITUDES RELIGIOSAS ACTUALES

I. ¿Cómo plantear la cuestión?

Es preciso entenderse. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de religión? Lo extraordinario en este problema es la constante oscilación entre dos convicciones, la primera de las cuales es radicalmente falsa aunque nunca se haya confesado, y la segunda, simple hipótesis considerada como un hecho indiscutible. Por un lado, asistimos a la confusión permanente entre cristianismo y religión, y el "cristianismo arreligioso" moderno no ha mejorado en nada. En efecto, en otro tiempo, y era un motivo apologético, se explicaba el cristianismo como la religión más avanzada, superior, "la cúspide de las religiones", al punto de que se llegaba finalmente a tener la convicción de que, en extremo, el cristianismo era "la" religión. Pero hoy, cuando los intelectuales afirman con fuerza que el cristianismo es lo contrario de la religión, y que es arreligioso, ¿qué consecuencia acarrean? Simplemente afirmar que el hombre moderno, puesto que ha dejado de ser

[1] Cabe recordar que esta fórmula y el análisis correspondiente a esta calificación pertenecen, en primer término, a Raymond Aron en 1943. Desde entonces son muchos los que la han utilizado sin acudir a la fuente.

cristiano, ha dejado de ser religioso. Ambos conceptos van juntos. En rigor, se admitía que el hombre había conocido otras religiones además del islam y el judaísmo, y se agregaba el budismo... Pero se comprueba que las grandes religiones tradicionales sufren un retroceso no en su potencia y en su autenticidad, sino en el número de sus adeptos (se sabe que el islam progresa), lo que nos confirma en nuestra convicción. Será preciso también que recordemos una vez más que toda la construcción del hombre moderno arreligioso se apoya exclusivamente en esta asimilación entre cristianismo y religión.

Ahora bien: se ha convertido ya en un *leit motiv* la demostración según la cual el cristianismo no es una religión: es incluso lo contrario de una religión. La Biblia nos enseña que existe una oposición irreductible entre la Revelación de Dios en sí mismo y la elaboración que el hombre realiza de una religión destinada a satisfacer sus necesidades religiosas, su instinto religioso. Sea lo que fuere, desde el punto de vista sociológico resulta interesante comprobar que son los mismos filósofos y teólogos quienes sostienen, por un lado, que el cristianismo no es una religión, y, por el otro, declaran que el hombre moderno ha dejado de ser religioso, cosa que establecen partiendo de la única y exclusiva prueba de que el hombre moderno no es ya cristiano: obedecen, pues, irresistiblemente, en su subconsciente, a la trabazón esencial cristianismo-religión. Sin duda, se sabe que hay otras religiones, religiones paganas antiguas, acabadas, religiones sobrevivientes, africanas, indias, melanesias... Pero ello nos parece, por una parte sin importancia, y, por otra, condenado a desaparecer. En realidad, como he escrito en otro lugar, "estamos en presencia de una especie de parálisis intelectual que nos veda abandonar nuestras categorías antiguas. Desde el momento en que el

hombre moderno ha dejado de ser cristiano y que no se ha hecho budista, está, pues, sin religión..."

Frente a esta posición (inconsciente, por supuesto), otra posición, naturalista, consideraba que el hombre es por naturaleza un animal religioso. Históricamente hablando, se encuentran desde los orígenes huellas de esta actitud religiosa del hombre. No se conoce civilización que no sea religiosa. La religión parece la expresión de su naturaleza, surge de lo más profundo de su ser. Y esta opinión, o hipótesis, ha sido utilizada durante mucho tiempo por el cristianismo como un argumento apologético (el hombre, animal religioso; el cristianismo, cúspide de la evolución religiosa...; pues... por lo tanto...); hoy, esta convicción no halla muchos adeptos: estamos totalmente desorientados al no ver que no continúa ya esa evolución religiosa, según las formas tradicionales. Y es pereza de imaginación no ver la aparición de nuevas formas. Pero es, también, sometimiento a un cambio de óptica general: no nos interesamos más por el *Homo religiosus,* ni incluso por el *sapiens,* sino por el *Homo faber,* y desde el momento en que, por peso de los condicionamientos sociológicos, no nos interesamos más en ello, el *Homo* no es ya *religiosus.* De todas formas, se trataba sólo de una de las calificaciones aleatorias que cambian según las modas.

Todo cuanto nos ilustra sobre las convicciones de los intelectuales modernos nada nos dice en cuanto a la significación de pronunciar la palabra "religión". Si se renuncia a definir la religión por la denominación y el contenido de lo que tradicionalmente se ha llamado así, ¿podemos, por ejemplo, remitirnos a la etimología? Sería adoptar un criterio muy estrecho e inseguro. En efecto, se ha designado a los fenómenos religiosos en sociedades diferentes con términos cuya etimología no guarda rela-

ción alguna con los mismos datos esenciales. Y cuando se señala aunque sólo sea la palabra latina de origen, *religio*, se sabe que hay varias etimologías posibles (*religare y relegere*) y, para cada una, ¡una diversidad de sentidos![1] Esta no es, pues, la buena dirección. En cuanto a las definiciones enciclopédicas, la del Littré o la del Robert, caen todas en la visión histórica limitada.

Ahora bien, podríamos en la actualidad multiplicar las definiciones sin lograr gran cosa. ¿Hemos de recordar la controversia entre Romain Rolland y Freud? Para el primero, el origen de la religiosidad es "el sentimiento de infinito y de eternidad", pero el segundo declara que jamás ha sentido algo igual. Se conocen las tesis de Freud. Dios, Padre celestial y todopoderoso (¡comprobemos que, como los demás, cae en la identificación de religión con el cristianismo!), es sólo la proyección fantástica de un padre real que responde al deseo del niño protegiéndolo de los peligros y apaciguando su angustia. En cuanto al sentimiento de infinito es el sentimiento todopoderoso del YO, lo que no es verdaderamente fuente de religiosidad. La religión es una ilusión consoladora que nos permite vivir y nos evita la desgracia de la vida: "La idea de asignar una finalidad a la vida sólo existe en función de un sistema religioso". Ahora bien: esta finalidad de la vida es la felicidad. Freud, en *L'Avenir d'une Illusion,* no va mucho más allá que Feuerbach y Marx, pero sigue, lo que me parece justo, no una definición de la religión, aunque de forma muy superficial, sino más bien una determinación de la utilidad que para el hombre tiene esta creación del hombre. A esta definición funcional

[1] Todos los problemas etimológicos han sido admirablemente dilucidados por E. Benviste, *Vocabulaire des Institutions indo-européennes,* t. II, 1970.

acuden también los teólogos: la religión será, por ejemplo, "el conjunto complejo de las operaciones que tienden a reducir una distancia, operación de la plegaria, del sacrificio, del culto —distancia de la tierra al cielo, del tiempo a la eternidad, de lo finito a lo infinito, de la impureza a la pureza, de lo limitado a lo ilimitado..." (Crespy). "La religión aparece en cuanto los hombres soportan la existencia de fuerzas o personas que se sustraen a las coerciones que experimentamos: la falta, la brevedad de la vida, la localización del espacio, la angustia de la muerte."[1] Todo lo cual es por supuesto exacto; pero apenas

[1] Estaría casi dispuesto a aceptar la definición de la religión por lo Incondicionado en Tillich. Si la religión es orientación hacia lo Incondicionado, que no es una realidad particular entre otras sino la dimensión de la profundidad que posee toda realidad (o aun el fundamento del Ser), entonces es realmente verdad que la religión está no solamente en la cultura sino en Todo. Si no acepto esta definición es porque me parece demasiado indulgente y no expresa la especificidad de lo religioso. Sin embargo, hay tres planteamientos posibles: ¿hay que preservar la religión para aquel que, teniendo espíritu religioso, es capaz de discernir este Incondicionado, o, por lo contrario, hay en realidad, objetivamente, un Incondicionado en todo, o bien por fin, existe religión cuando una realidad determinada, singular, aspira a lo Incondicionado? Creo que esto no lo ha dilucidado claramente Tillich (por ejemplo, en *Philosophie de la Religion*). Acepto que Tillich afirme que no se puede descubrir la esencia de la religión partiendo de la experiencia, y que no es un estudio histórico o sociológico el que podrá enseñarnos lo que es; sin embargo, el concepto de lo Incondicionado me parece demasiado amplio y forzosamente arbitrario, incluso si Tillich lo limita luego diciendo que no se puede hallar lo Incondicionado sino en los actos religiosos. Pero, ¿cómo definir todos estos actos en tanto actos? Y, sin lugar a duda, tiene razón Tillich al afirmar la unión de la religión y de la cultura debido a la orientación hacia la unidad completa de las formas y de la significación, pero llega a una demostración de universalismo religioso: la falta de creencia es una actitud solamente en su intención. En realidad, todo acto cultural es creyente, está impregnado de la significación de lo Incondicionado; de lo contrario, en última instancia estaría vacío de

nos permite aclarar el problema de saber si el hombre moderno es, sí o no, religioso. Por un lado, Crespy afirmará: "De cierta forma, la religión integra la naturaleza del hombre (en la medida en que el hombre es naturaleza) porque se apoya en la comprobación de una impotencia, de una debilidad, de una falta de ser irremediable"; pero, asimismo, afirma: "La fuerza de la religión está constituida por la debilidad del hombre, por su carencia, y el problema consiste en saber si esa carencia es ocasional o constitutiva." El simple hecho de plantear esta cuestión muestra que, para Crespy, la situación no es "irremediable"; y tal es precisamente la convicción de cuantos proclaman que el hombre moderno no es más religioso, no necesita serlo pues su situación de debilidad ha terminado: se ha vuelto poderoso, ha asumido su destino, gracias a la ciencia y a la técnica. Sobre este particular me limitaré a formular dos observaciones: en primer lugar, que en todo eso trata de un punto de vista harto simplista y limitado de "la religión", y que sus funciones quedan reducidas a un esquema difícilmente aceptable. Y, después, ¡que ignoro donde habrá de ser buscado el triun-

---

significación y de substancia; se vuelve a esa actitud harto conocida, demasiado fácil, según la cual el no creyente es un hombre religioso que lo ignora... Esto explica por qué no acepto la concepción de Tillich. Pone lo religioso por doquier y el problema que la sociedad contemporánea nos plantea, que los intelectuales se plantean, está resuelto por una fórmula metafísica demasiado simple. Está, en realidad, evacuado sin que nada sea explicado y sin que se haya avanzado. Si, por otra parte, acepto lo Incondicionado por "lo que se da para...", entonces, en efecto, esa fórmula acaba fortaleciendo mi análisis, porque en nuestra época la ciencia, el Estado, la técnica, por ejemplo, se afirman, cada cual, como siendo lo Incondicionado. Pero esto, que es cierto, es verdaderamente demasiado fácil para sacar en conclusión su carácter religioso. Finalmente, la última crítica que dirigiría a Tillich en este dominio es que confunde aún con mayor evidencia cristianismo y religión.

falismo cientificotécnico que proclama que la debilidad del hombre ha terminado! ¡Como si no nos halláramos, por lo contrario, sumergidos, gracias a la ciencia y a la técnica, en dificultades, problemas, angustias, y sometidos a tensiones y desequilibrios que dan al hombre triunfador un sentimiento de pánico y de impotencia frente a nuevos destinos que él mismo ha desencadenado! [1]

Para tratar de comprender la situación actual parece necesario volver a partir de las funciones que tradicionalmente cumplían las religiones reconocidas, de las formas adoptadas y de las actitudes mentales.[2] Feuerbach comprendió perfectamente la cuestión. Así podemos distinguir varios elementos. Por un lado, la religión se apoya en el miedo, la angustia, la finitud, y otorga un consuelo, una esperanza y una superación. El hombre, mediante la religión, deja de ser limitado, deja de perder para siempre aquellos seres que le son queridos, está unido a ellos y a su propia vida por lazos que no dependen de él, de su debilidad. Recibe un conjunto de garantías y de seguridades. Esas garantías no desempeñan sólo una función respecto de la situación presente, sino hacia el futuro: toda religión es un intento de dominar el futuro y, a

[1] Sobre este particular resulta muy interesante el libro de Alvin Toffler *Le Choc du Futur*, por el hecho de que este admirador fanático de la técnica vuelve constantemente a la idea de que el hombre está, debido a ello, sometido a una prueba, un "choc" (médico), una angustia que, hasta el presente, sobrepasan con creces sus posibilidades de vida y de adaptación: en este contexto se sitúa el remozamiento religioso moderno.

[2] Para este análisis, es posible apoyarse en el admirable *Traité d'Histoire des Religions* de Mircea Eliade (1955), al que se agregarán H. Sunden, *Die Religion und die Rollen (Eine psychologiesche Untersuchung der Frömmigkeit)*, 1966, y P. Chalus, *L'Homme et la Religion: recherches sur les sources psychologiques des croyances*, 1963.

la vez, de previsión de lo que pueda ocurrir. Debido a este conocimiento, a estas certezas, a estos consuelos, la religión es un movimiento inagotable (que se puede llamar dialéctico, si se quiere) de angustia y de sosiego. Pero de un sosiego que, a su vez, genera angustia, porque las potencias a las cuales nos dirigimos para lograr el sosiego no son jamás completamente conocidas ni totalmente dominadas. Entonces, la religión provoca otra crisis, la de la "responsabilidad"; el hombre religioso se siente responsable, vagamente, de los dramas y de los desastres: si hubiera estado completamente de acuerdo con los dioses, nada parecido habría ocurrido, pues los dioses nos protegen de esos peligros. Se ha dicho frecuentemente, en los últimos años, que el cristianismo había agobiado al hombre con el sentimiento del pecado y que lo había aplastado con una responsabilidad ilimitada. Es una estupidez increíble, históricamente hablando, y que desgraciadamente muchos cristianos de hoy aceptan como acusación legítima. Jamás ha habido paganos contentos, felices de vivir, y totalmente simples, inocentes y sin culpabilidad, antes del cristianismo. Cierto es que ha habido orientaciones religiosas diversas, pero la inmensa mayoría son aplastantes y hacen vivir el hombre en el terror. En cuanto a la culpabilidad, el cristianismo se ha limitado a cambiar el contenido.

Por otra parte, se puede caracterizar a la religión por la elaboración de una interpretación global del mundo y de la vida. No hay religión sin un intento de explicación, que no es del todo sistemática y que no desempeña una función intelectual: aquí, con frecuencia, ha habido equívocos. Cuando se nos presentan las tres famosas etapas de la humanidad, en la que la ciencia debe en tanto que explicación del mundo, reemplazar a la religión, que es una explicación *menos valedera,* se comete un error al

situar a las dos en el mismo plano: la explicación global, el esquema dado por la religión, no tiene una pretensión intelectual: se trata de permitir al hombre "reencontrarse". El hombre no puede vivir en un universo demente, incoherente; las cosas tienen que tener sentido. Éste puede ser ficticio, mientras tenga por lo menos un sentido. La religión traza una historia y suministra una visión del mundo que permite al hombre situarse: el hombre tiene, gracias a ella, puntos de referencia para vivir y actuar. La historia tiene, pues, un objetivo existencial y pragmático. Razón por la cual la ciencia, en tanto que ciencia, y en la medida en que sigue, en efecto, siendo ciencia, no puede reemplazar a la religión: porque no cumple la función específica de la religión. Aquí es, por supuesto, donde la religión se une, se expresa por y se enraiza en el pensamiento mítico. Éste forma parte del fenómeno religioso tomado en un sentido general. Podemos agregar, por fin, a este análisis superficial el factor ritual. Se conoce la importancia decisiva de los ritos, su realismo, su significación —cantos, plegarias, liturgias, incienso, vestimentas, sacrificios, luces..., destinados a establecer vínculos de comunión y relaciones entre el hombre y el universo que permitan al hombre situarse respecto de la condición humana y asumirla mejor.[1] Esas relaciones se pueden orientar de muy diversas formas, se pueden buscar tipos específicos (fecundidad, mantenimiento de la creación, reproducción del origen, etcétera); pero si se liberan los ritos de su especificidad, se encuentran elementos y objetivos idénticos.

Habitualmente, la dialéctica angustia-sosiego se remite a una divinidad, más o menos trascendente; lo mismo los mitos y los ritos. En estas condiciones se puede decir que

[1] Véase el libro esencial de J. Cazeneuve, *Sociologie du Rite*, 1971.

el dios es un elemento muy importante de la religión, pero no el factor decisivo. El budismo es, por supuesto, una religión, aunque Buda no sea dios. En otros términos: la religión es un conjunto de inventos, de lenguaje y de prácticas que corresponden a necesidades hasta el presente irreprimibles en el hombre y que conducen a cierta actitud.

Uno de los caracteres esenciales de esta actitud es la irracionalidad. El hombre religioso no razona según la razón, sino sobre normas no racionales, interpreta irracionalmente su vida y los acontecimientos, se apoya en creencias no demostradas, confía en palabras, en personas, y no se limita a experiencias que se puedan verificar, busca los "porqués" frecuentemente imaginarios, y edifica los "cómos" de forma irreal, permanece imperturbable en la irracionalidad de sus convicciones a pesar de las pruebas contrarias que en nada le afectan, concede mayor crédito al sistema interpretativo global que a la adición de las demostraciones ciertas, se instala en la fortaleza de los dogmas seguros, confrontándolos unos con otros y fortificando los unos con los otros, antes de situarse en el campo abierto de las incertidumbres y de las búsquedas. Así es su irracionalidad. Pero si hemos comprendido que sin imaginación religiosa al hombre no le era dado simplemente vivir en un universo que él no dominaba, y que a la vez le resultaba ajeno e incomprensible, podemos tener la certidumbre de que esta irracionalidad le era indispensable. Sin lo cual, precisamente, la religión no hubiera desempeñado su función necesaria, pues no podía permanecer insegura, confusa, fluctuante: tenía que ofrecer certidumbres. Ahora bien: éstas, en aquella época de la humanidad, sólo podían ser irracionales. Y he aquí la cuestión: ¿en nuestra época, cuando concretamente dominamos el universo y explicamos gran parte de sus

fenómenos y comprendemos el "cómo" de muchos acontecimientos, el impulso religioso, o la necesidad religiosa del hombre tiene aún una razón de ser o una realidad? La religión, ¿cumple todavía una función? ¿Tiene aún el hombre las angustias y los mitos que lo llevaron a la religión? Sabemos que la mayoría de los teólogos de hoy han respondido a estas preguntas con la negativa, pero... ¡no se trata de un asunto de teólogos!

Con toda evidencia, las religiones cumplen las mismas funciones que en el pasado: se trata de una respuesta a la soledad, duramente sentida por el hombre moderno, de un refugio ante los pavores y las angustias de nuestra condición en la sociedad actual, de una comprensión del hecho de que la ciencia no lo resuelve todo, de una creación de puntos de referencia artificiales puesto que las referencias naturales han desaparecido...

Cierto es que, *lógicamente*, los progresos de la ciencia y de la técnica deberían conducir a este resultado, ¡pero en tales asuntos la lógica cuenta muy poco! Tras una apariencia de racionalidad, acrecentada por el racionalismo del siglo XIX, y con un desinterés evidente hacia el cristianismo, presenciamos desde hace medio siglo un prodigioso avance de las religiones. Pero no son las mismas. Para evaluarlo, me parece que no es preciso analizar si el sentimiento o las necesidades religiosas existen aún, ni si existe una permanencia de lo religioso en el hombre: esto es para mí de carácter metafísico o psicológico y me resulta incierto, dudoso y siempre discutible. Prefiero limitarme a la observación de los fenómenos concretos, siempre observables.

No hay que olvidar otra función de la religión que con harta frecuencia se descuida en nuestros días. Las religiones siempre han *poblado* el mundo. El hombre

se encontró solo en la tierra, ningún animal era su ayudante, su garante, su semejante, y la mujer pronto se asimiló a él en una condición común en la que dejó de ser el Otro con quien el diálogo incesante, misterioso y comprensible hubiera bastado para romper la soledad, el vagabundeo y lo desconocido. El hombre se descubrió solo en el mundo y no podía soportar esta condición. Precisaba de alguien frente a él, alguien semejante y parecido, alguien que poblara esa naturaleza ajena y hostil, alguien que lo abarcara y significara, en suma, el valor y la posibilidad de un reposo porque uno, al fin, ha sido comprendido. Entonces la religión pobló el mundo de dioses y de potencias, de espíritus y de demonios, de ángeles y de genios y de misterios, pero de misterios accesibles, que permitían al hombre no ser más oscuro para sí mismo. Centauros, sátiros y machos cabríos no son fábulas infantiles. ¿Quién permitirá el diálogo del hombre con la naturaleza? ¿Quién le permitirá llegar más allá de lo visible, donde está la comprensión? El hombre se hizo transparente para estos espíritus, a los que acogía y que poblaban un mundo que por ellos se volvió transparente. Sin duda, a veces ha habido en las sociedades evolucionadas pensadores que rechazaron esa repoblación, pero inmediatamente, como movido por una fuerza invencible, por un horror sobrehumano, el hombre fue empujado a divinizar de nuevo lo que le había servido para negar los dioses. Y en torno de él, el mundo volvía a poblarse. No hay ejemplos, sino casos individuales, en que grupos humanos no hayan querido con todas sus fuerzas que el mundo fuera habitado por alguien más que ellos, por alguien que pudiera darles la réplica en un diálogo constante. Resulta esencial comprender que nos hallamos aquí en presencia de una necesidad, de una necesidad que el hombre en modo alguno puede rechazar.

Si la Naturaleza tiene horror al vacío, el hombre tiene aún más horror al vacío de la Naturaleza. Que se nos dispense, por favor, de mediocres explicaciones del antroporfismo. Vamos más allá. Pero he aquí que en su nuevo medio, en nuestra sociedad moderna, el hombre se siente de nuevo solitario, sin garantía. Golpea el cielo vacío con un discurso sin diálogo. Abarca cosas que son meros objetos. Vive de nuevo bajo el horror del silencio y de la incompletud, y la "relación horizontal" no le da satisfacción. Afirmar con estoicismo que todo se resume a ayudar a los otros a vivir puede satisfacer a algunos filósofos, pero el hombre común dirá: "Y a mí, ¿quién me ayudará? ¿El que se halla frente a mí? ¿Qué podrá decirme que yo no sepa? Se parece demasiado a mí, sé lo que puedo esperar de él, y nada puedo esperar que no sea de mí..." "Se me parece demasiado, a menos que sea gurú, brujo, adivino, sacerdote y esté en relación con lo desconocido que dudo en nombrar y con relación a lo cual podría servirme de intermediario..." El hombre moderno, en las ciudades grandilocuentes, en los intercambios afiebrados, en las habladurías ininterrumpidas de la radio, de la tevé, conoce el desierto humano como posiblemente no lo haya conocido jamás. Y estas habladurías no tienen más sentido para él que el ininterrumpido hormigueo de los insectos y el piar, en todos los registros, de millones de pájaros de los bosques tropicales. El desierto humano de la gran ciudad o de la gran ruta es aún más inquietante, opresivo, porque los problemas nuevos, infinitos, se asoman a los labios del hombre moderno y se agitan en su corazón. Pero nadie puede darle una respuesta. ¿Cómo podría hablar con la computadora? Así pues, en esta nueva soledad, que resulta inútil describir después de la "Multitud solitaria", en este nuevo aislamiento, el hombre busca por doquier quien le diga la verdad, quien

trabe la relación significante. Y reproduce el movimiento tradicional. Necesita poblar su desierto con nuevos genios y nuevas superpotencias, con seres misteriosos que vienen de más allá del cosmos, con esos supraterrestres gracias a los cuales hacen su agosto las novelas de ciencia ficción y *Planète*, y ciertos estudios con pretensiones científicas. Es la misma situación de los orígenes, es la misma necesidad que conocieron nuestros más remotos antepasados, y será la misma actitud, específicamente religiosa, que conducirá a explicaciones no idénticas pero comparables. El cielo surcado de antenas, infestado de humos, sigue siendo aún el lugar de donde nos vendrá el socorro.

Y en la tumultuosa agitación de Metrópolis, el hombre reemplaza la falta de toda relación seria con los demás creándose microgrupos secretos, exclusivos, misteriosos, donde se comparte, se intercambia, en complicidad y temblando, tanto la droga o las experiencias sexuales inéditas como las adoraciones, los inciensos y los ritos, con la esperanza de ver despuntar el instante en que hablará el sin cesar invocado que puebla este mundo.

Sin el menor deseo de volver a la idea de una religión inherente a la naturaleza del hombre, sin afirmar nada acerca de la naturaleza del hombre, podemos por lo menos comprobar que la religión siempre ha cumplido una función esencial, y cabe preguntarse si en tales condiciones no es inagotablemente remozada. La religión no es una "ideología" en el sentido marxista, ni una actividad gratuita y superflua. Por ser expresión y manifestación colectiva, es evidentemente sociológica, pero resulta infantil ver en ella tan sólo "una fase histórica de la humanidad", o un "reflejo e —incluso— una justificación" de la condición objetiva del hombre. La religión tiene raíces más profundas y según parece inseparables del ser íntimo

del hombre. Inseparables experimentalmente puesto que las más grandes empresas de destrucción de la religión conducen a una nueva religiosidad.

Cabe recordar que el budismo plantea el problema más asombroso sobre este particular: ahora se habla con suma ligereza de "religión atea", pero, según parece, el budismo en sus orígenes no era una religión. Se trataba de una meditación sobre la vida y del establecimiento de una norma de vida no sólo sin referencia alguna a Dios, sino, además, sin concesiones religiosas. O más bien, como lo dice exactamente Panikkar: "La eliminación del nombre de Dios es para Buda el planteamiento religioso por excelencia". Pero lo extraordinario es que, "aunque se excluya la existencia, la esencia, el nombre de la realidad de Dios, el jainismo y el budismo pronto se convierten en religiones auténticas.[1] El poder de religionización es tan grande que el cristianismo (que es, en realidad, y estoy profundamente convencido de ello, antirreligioso) terminó por ser asimilado y transformado progresivamente en religión; después la obra del racionalismo científico prolongada por el racionalismo materialista marxista, llevó a la recreación de lo religioso en el mundo. La religión está presente, incluso, en el ateísmo militante. Marx, en su célebre texto de la *Ideología alemana*, deseaba ver la desaparición del ateísmo y, al mismo tiempo, la de la religión. Y se sabe, por lo demás, que para él el ateísmo

[1] Sobre todo este problema véanse los excelentes estudios de R. Panikkar *El silencio del Dios*, 1969, y "Le Silence et la Parole" en *Analyse du Langage Théologique*, 1969. Sobre la diferencia entre budismo-religión (del pueblo) y el budismo de los monjes, disciplinas de salvación por la renuncia, véase Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, 1966, y la bibliografía que dicho autor proporciona sobre el tema. Pero Louis Dumont tiene seguramente razón para mostrar que las disciplinas de salvación forman parte de "el conjunto religioso".

de Voltaire no era sino una forma de religión. No diré, por consiguiente, que la religión está para siempre vinculada al hombre, sino que hasta el presente nada autoriza a afirmar lo contrario y que, muy por lo contrario, tiende a demostrar que el mecanismo de creación religiosa utiliza elementos prodigiosamente múltiples y en ocasiones hasta el más opuesto. Pero, por supuesto, la religión no es un fenómeno aislado, una especie de objeto que se puede considerar en sí (cosa en la que se convierte si se la reduce a ritos, prácticas y creencias): está unida a todo el conjunto de la vida del hombre, a la que pretende dar un sentido. Y en la medida en que esta vida se inserta en un mundo sacro, sociológicamente, la religión aparece como una "traducción-traición" de la participación del hombre en lo sacro (si admitimos que existe lo sacro objetivo) o de la experiencia sacral del hombre (si consideramos que lo sacro sólo existe en el hombre).

II. Expresiones y signos de las religiones del mundo occidental moderno

El primer orden de hechos concierne a las expresiones religiosas (o sea lo que corresponde a la realidad de la religión) de tipo más o menos espontáneo. Nos limitaremos, sin hacer el estudio que cada uno de estos indicios merecería, a enumerar signos patentes. Tomemos los más exteriores: en París [1] hay, por ejemplo, unos tres mil adivinos, faquires, cartománticas, etcétera... Cada uno tiene por lo menos una clientela de unas ciento cincuenta

[1] Naturalmente las estimaciones son difíciles de establecer con precisión. A. Larue calcula que hay en Francia unas tres mil videntes (solamente), quinientas de ellas sólo en París. Pero están también los adivinos, los astrólogos, los cartománticos, los quirománticos, etcétera, hecho que nos da la cifra de unos tres mil para París. El precio de la consulta oscila entre treinta y doscientos francos.

personas, lo que quiere decir que hay cuatrocientos cincuenta mil adultos parisienses, y probablemente muchos más, que consultan adivinos. Ello no es, evidentemente, significativo de *toda* su vida, pero cuando un pagano religioso consultaba a la Pitonisa tampoco era un acto de toda su vida: el hecho es idéntico. Ocurre lo propio con la página de horóscopos, la más leída en *todos los periódicos*: todos los sondeos efectuados en los periódicos son idénticos. Por lo menos diez millones de franceses siguen los horóscopos. Millares de llamadas telefónicas asediaron los servicios de televisión en setiembre de 1972, después de una emisión sobre los extraterrestres. La compra de amuletos es también muy significativa, tanto más que no pueden tener valor alguno como potencia secreta, pues están fabricados industrialmente. La estatuilla de una diosa india fabricada industrialmente en Francia no es portadora de poder sobrenatural alguno. Sin embargo, gran número de personas la compran (por correspondencia) y *se declaran satisfechas*... La directora de la empresa explica (en una emisión de tevé) que vende a ciento veinte francos un objeto que le cuesta veinte. Resultado: mil millones de venta anual... Ante semejante cifra estamos obligados a considerar que no se trata de un hecho sin importancia: ¡esa superstición concierne a varios millones de franceses!...

Como muy justamente observa Caillois, antes había, en los grandes almacenes, una sección en la que se vendían estatuillas de la Virgen y medallas piadosas; actualmente, allí se venden medallas con los signos del zodíaco (pero San Cristóbal, a pesar de su evidente ineficacia en las autopistas, sigue teniendo el mismo éxito). Se ha producido un desplazamiento de la parte supersticiosa de la religión hacia la astrología, la quiromancia, los talismanes..., dice Caillois. Pero creo que no hay religión sin

superstición y ésta sigue siendo uno de los signos exteriores de la mentalidad religiosa.

El éxito increíble del movimiento *Planète* pertenece al mismo orden. Nos hallamos aquí en un nivel más elevado intelectualmente, pero lo significativo estriba, por una parte, en el acceso al misterio y la voluntad de proceder a una síntesis entre lo científico y lo "espiritual" (fenómenos trasplanetarios, espíritus, metapsiquismo, supervivencia, etcétera). En *Planéte* se encuentran todos los temas de las más antiguas supersticiones religiosas. Ahora bien: nos hallamos ante un fenómeno de multitudes, con centenares de miles de lectores que no pertenecen a un medio popular; las personas que se apasionan por *Planète* no son infradotadas mentales, sino semiintelectuales... Se puede decir que *Planète* es un equivalente de las formas más simplistas, aunque para un público diferente, más cultivado, más curioso y exigente, son formas distintas que expresan la búsqueda y la preocupación religiosas, las que se manifiestan también en el éxito de venta de los libros religiosos. Resulta extraordinario que editores de grandes tiradas publiquen colecciones como "Los enigmas del Universo", donde se tratan, a un nivel intelectual irrisorio, temas como el de *Esos dioses que huyen del cielo* o la *Presencia de los extraterrestres* y hasta la increíble *Era de Acuario* (de J. Sendry), testimonios de la credulidad, de la ceguera, de la mediocrísima religiosidad del lector francés cultivado.[1]

[1] En esta vasta literatura hay que establecer una diferencia entre las obras *sobre* el desarrollo de la magia, de la astrología, etcétera, y los libros y películas que explotan esa pasión religiosa. En la primera categoría citaremos el excelente estudio sociológico de Morin Defrance, *Le Retour des Astrologues* (1971), el interesante reportaje de M. Bessy *Bilan de la Magie* (1964) y el excelente análisis de prensa de J. Dimmet "La Religion" en *París-Match* (1967). En el límite entre ambas categorías (estudio y explotación), libros como

Esta sed de lectura relativa a lo "extraño", con el doble aspecto de una apariencia de racionalidad, de ciencia y de credulidad, de imaginación, de magia, aumenta rápidamente. Existe en Francia una decena de colecciones lanzadas por editores serios que apasionan al público, a partir del harto célebre *Retorno de los brujos* (350.000 ejemplares). Se anuncia tranquilamente la llegada de la civilización de la inmortalidad, con lo que se alcanza la más central de las creencias religiosas. Se multiplican los manuales de magia, de la búsqueda del tercer ojo, de reencarnación, de piedras o moradas filosofales. Se trata, en efecto, de retornar las supersticiones más bajas del fenómeno religioso. Según lo ha expresado muy bien Caillois, "San Cristóbal y la herradura están de baja a favor de los platillos voladores y de los magos": pero esto se camufla bajo una ciencia que es una engañifa.

Al mismo tipo de fenómenos se vincula la pasión de los intelectuales por las películas de diabolismo, vampirismo y magia —Polanski es el ejemplo más patente. Por supuesto, se trata en un principio de una bruma. Las primeras películas de vampirismo son extraordinarias, pues por su ironía, su distanciamiento, permiten a los intelectuales acudir a verlas y entregarse a sus creencias. No creen puesto que ríen. Se tiene un espíritu bastante sólido. Se cree jugar con el espectáculo, pero en el trasfondo se logra un ligero estremecimiento de creencia.

---

los de C. Hansen, *Les Sorcières de Salem* (1971), y J. Caro Baroja, *Les Sorcières et leur Monde* (1971); no cuento los innumerables libros sobre los misterios de iniciación, y el espiritismo. Se publican dos o tres por semana. Los éxitos y la proliferación de estas obras son el fiador de ese apasionado interés del público por los mundos misteriosos, los poderes sobrenaturales, las brujerías, las aberraciones religiosas, etcétera. En cuanto a la explotación comercial, las colecciones de Laffont ("Los enigmas del Universo") o de Albin Michel ("Los caminos de lo Imposible"), nos ofrecen una abundante cosecha

Como no se cree se puede asistir. Y progresivamente se deriva hasta *El bebé de Rosemary*, donde, por supuesto, ya no se trata ni de amor ni de distanciamiento: el diabolismo es la causa del extraordinario éxito de la película. El público está sediento de misterio, de esa comunión con el diablo; y la gran habilidad del director consiste en presentar un diablo medieval, que actúa en el contexto de la sociedad técnica, racional, científica. Es la misma asociación que presenta *Planète*, que responde a la convicción religiosa del hombre moderno en una presencia inconfesable, en una potencia personalizada inasible en el corazón de nuestro mundo más moderno y más aparentemente claro. En nuestra época, los adeptos del diablo se han vuelto numerosos.

En nuestro mundo racional y científico el "misterio" está, más que nunca, de moda. Ahora bien: con esa corriente, por una parte, se vinculan los éxitos de los libros científicos que aportan respuesta a los "enigmas", que el hombre religioso siempre ha encontrado, por otra, en los libros cristianos. El primer hecho nos lo atestigua el éxito del libro de J. Monod *El azar y la necesidad*: la pura cuestión religiosa y la angustia ante la Vida, la Muerte, el Sentido, etcétera..., han empujado a la multitud hacia este libro, en busca de una respuesta procedente del Doctor, del Sabio, del Mago, sobre aquello en lo que se tendrá fe (pues no se trata de *comprender* el enorme trabajo científico en que se funda esa reflexión, Fe en la Palabra

---

de libros, tan estúpidos los unos como los otros, sobre los extraterrestres (el libro desopilante, por su pretensión científica, de Danken), sobre *El tercer ojo* (Rampa), las vidas anteriores, los legajos secretos de Moisés, la luna clave de la Biblia, la alquimia, etcétera. Obras todas que se presentan con una estructura científica razonable, imitando a *Planète*, pero en las que "el lenguaje de la ciencia sirve de engañifa", como dice Caillois; "la ciencia ha ayudado al desarrollo de la superstición prestándole un vocabulario prestigioso".

reveladora del Sujeto-que-sabe, actitud estrictamente religiosa). No hay ninguna diferencia entre los lectores de J. Monod y los adeptos de cualquier gurú. El segundo hecho ha culminado en el auge de Theilhard de Chardin.[1] Pero aún resulta más sorprendente cuando se tiene en cuenta el éxito de esos libros con pretensiones teológicas como *Honest to God* o *La Cité seculière*: también en Francia son libros de gran venta. Habrá que creer que la descristianización es algo dudosa. Nos ocuparemos de ello en otra ocasión: en realidad, se trata aquí también de la muestra de interés apasionado del hombre moderno por *todo* lo religioso (a condición tan sólo de que no sea en las formas y las expresiones muertas de hace cien o doscientos años...).[2] Es una curiosidad fundamental y la espera de quien pronunciará por fin la palabra de nuestro destino.

Desde luego, no se puede ignorar, en este renacimiento de lo religioso, los fenómenos hippies. ¿Renacimiento? ¿O descubrimiento explosivo y visible de un recorrido oscuro? Los fenómenos hippies no son un brusco florecimiento. Por lo menos, desde 1930, asistimos a movimientos juveniles que denotan los mismos rasgos; pero el hippismo, con sus diversas formas, lleva al extremo todas las tendencias religiosas. No se trata, por supuesto, de

[1] Resulta inútil insistir en ello después, por ejemplo, del estudio de B. Charbonneau sobre Teilhard.

[2] Por supuesto, lo que acabamos de escribir no dará satisfacción a los intelectuales precisos: harían falta cifras y estadísticas. Seguro. ¿Qué se sabe *en realidad* de esos lectores? Ello me interesa relativamente poco; lo que cuenta es el movimiento: hace medio siglo, el libro religioso carecía de lectores. Actualmente, por motivos comerciales, todos los editores lanzan colecciones sobre temas religiosos, a todos los niveles de la inteligencia, desde las colecciones ilustradas, los *comics*, hasta las teológicas... Ello basta.

describir aquí el fenómeno hippy, sino de recordar ciertos aspectos religiosos. El rechazo de toda racionalidad para sumirse en una experiencia espiritual inmediata, la búsqueda de la comunidad, la fraternidad, el ideal de comunión y de no-violencia, la puesta en práctica de la voluntad con objeto de cambiar la vida partiendo de una concepción espiritual del hombre, el retorno a la naturaleza y la vida "natural", el rechazo del oficio esclavizador y de cuanto envilece al hombre, el rechazo de una vida sin sentido, limitada al confort y al consumo..., ¿cómo negar que lo expuesto emana de una actitud religiosa? Tanto más cuando ésta se manifiesta de forma explícita, pues en muchas ocasiones los hippies llevan emblemas religiosos (muchos lucen cruces al cuello) y adhieren expresamente a una tendencia religiosa clásica: el budismo Zen.[1] Se puede seguramente afirmar que los hippies "completos" no son tan numerosos y que una golondrina no hace verano. Ello es verdad, pero son muchos los jóvenes de Occidente que se dejan ganar en todo o en parte por el ideal de vida hippy. Aquí también nos hallamos en presencia de un hecho específicamente religioso. En el centro, un reducido número de creyentes conscientes, voluntarios, profundamente comprometidos. Después, una vasta multitud de creyentes imitativos, adoptando ritos, sin saber mucho más, que imitan tipos de vida, y recitan fórmulas; ahora bien: tal es, exactamente,

1 La pasión por ciertas religiones de la India no es fortuita. La relación, por ejemplo, entre goce y religión es muy seductora, ¡*precisamente* como expresión del hombre en la sociedad de consumo! ¡No es *contra* la sociedad técnica que se descubre el tantrismo, sino, al contrario, por sentirse a gusto en ella! "El goce se convierte en disciplina de liberación (yoga), el pecado se convierte en buena acción, la transmigración se convierte en liberación..." "El placer que surge del vino, de la carne, de la mujer, es salvación para quien sabe y degradación para el no iniciado" (observado por Louis Du-

lo que presenciamos con los hippies. Los innumerables (¿30 % de la juventud occidental?) cabellos largos, fumadores de H, los escapistas, los objetores de conciencia de la sociedad, son los fieles infieles de esta religión (orientándose en esta vía por necesidad religiosa). Pero este fenómeno hippy no puede ser disociado de la droga y de la música pop. Por cierto, sé que muchos hippies no se drogan: o, más bien, que no se drogan "más". Todos han experimentado la droga; los mejores la abandonan cuando descubren una expresión religiosa más elevada y no necesitan ya de ese medio: porque la droga es ante todo una aventura religiosa. Se pueden buscar cien explicaciones, existen, por supuesto, motivaciones diversas, pero el centro del problema es la necesidad religiosa. En una sociedad que ya no ofrece solución alguna a la búsqueda colectiva de un sentido, que es opresiva y tecnificada, en la que se persigue el misterio y lo irracional, la droga es el gran medio para alcanzar una comunión humana, comunión que se ha vuelto imposible por la agitación, la técnica y la información. Es una experiencia irracional, una posibilidad de meditación y de evasión. Tal el secreto esencial de la difusión de la droga. Lo demás es, ora derivación de esta necesidad, ora secundario. Los especialistas encargados del estudio de la droga distinguen todos, entre muchos factores, la necesidad religiosa [1] —alcance del éxtasis, búsqueda de la comunión, acceso al mundo del más allá, etcétera. Los dos factores principales son los siguien-

---

mont, *op. cit.*). Se comprende por qué, en esta sociedad de goce, la corriente de los jóvenes pueda orientarse hacia ese tipo de religiones (y de creencias como la de la revolución sexual). Es la encarnación de las necesidades religiosas en una forma religiosa no contradictoria con el impulso mayor de la sociedad técnica.

1 Todo cuanto pueda decirse sobre el carácter religioso de las drogas está ya en una obra de De Felice, *Poisons sacrés, invresses divines* (reedición 1969). En su análisis de las religiones de "la droga",

tes: por un lado, para ciertos drogadictos (marihuana), se trata del elemento comulgatorio: no se fuma a solas, el hecho de que el cigarrillo pase de mano en mano es más importante que la propia droga y provoca "el efecto" deseado con dosis ínfimas cuando el factor comulgatorio desempeña una función en el grupo. Pero, por otra parte, la droga es creadora de estados y de experiencias comparables a los que describen los místicos —paraísos artificiales, éxtasis, visiones, confusión de los sentidos, músicas inauditas..., vocabulario religioso. Pero no hay que menospreciar un tercer factor: la secta. Los drogadictos constituyen una secta cuyos miembros disponen de signos de reconocimiento y son profundamente solidarios. Viven en su mundo "sano" en relación al de los no iniciados, a quienes se desprecia.

La droga alcanza, en esos niveles, fenómenos totalmente semejantes a los fenómenos religiosos clásicos, pero la difusión de la droga expresa la necesidad de vivir esas experiencias: es el sustituto de una falla religiosa de nuestra sociedad o por lo menos de un comportamiento religioso satisfactorio, muy poderoso y unánime. En la misma línea encontramos las concentraciones de jóvenes: los "festivales 'pop' ": se trata del paroxismo místico y del ritualismo colectivo a la vez. Las concentraciones de Monterrey, de la Isla de Wight, de Amougies, de Woodstock, son exactamente el equivalente de las fiestas religiosas orgiásticas —la música "pop" tiene tal fuerza que evoca el subconsciente y crea lo religioso. Una vez más, el atractivo "Música-Droga-Estar juntos" actúa en la medida en que hay una proyección más elevada y una necesidad fundamental: huir de un mundo material, monetario, bajo, abru-

---

este autor describía, en 1930, todo cuanto vemos hoy en nuestro mundo occidental. Lo propio ocurre con *Les Danses sacrées* (principalmente orientales), Le Seuil, 1963.

mado de preocupaciones cotidianas, y de eficiencias para acceder al mundo de lo gratuito, de la gracia, de la libertad, del amor, de la despreocupación... o sea precisamente lo que todas las religiones del mundo siempre han hecho en todas las sociedades, al mismo tiempo que, para cada cual, se trata de obtener la superación de sí mismo.

El delirio orgiástico se expresa también en la violencia. Es bien conocido el estrecho vínculo existente entre el hecho religioso y la violencia. Se le han atribuido razones psicoanalíticas. Ya sea que las religiones impliquen sacrificios, sacrificios humanos de Behauzin o de los aztecas, el "herem", la eliminación de los no creyentes, la hoguera para las brujas y las porras de los ermitaños de Alejandría, ya sea que impliquen automutilaciones, flagelaciones, aceptación del martirio, violencia interior (como el celibato de los sacerdotes, el *perinde ac cadaver*), o exterior, la religión, signada por una fe vibrante y explosiva, y la violencia marchan juntas. Por supuesto, no quiero decir que todas las violencias tienen origen religioso ni que todas las religiones producen violencia, pero de todos modos... Que el cristianismo, revelación del Dios hecho Amor, se haya transformado, al tornarse religión, en esa sombría y sanguinaria aventura de las Cruzadas, de conversiones por la fuerza y de la Inquisición, da mucho que pensar. Por lo contrario, ¿cómo creer que el hombre se lance, sin motivos, a la violencia extrema respecto de los otros hombres? ¿Y qué motivo más elevado y más justificador que la religión? En nombre de la Verdad, de lo Absoluto se puede eliminar al prójimo. Los comunistas y los nazis llegaron a la violencia extrema porque eran religiosos. La violencia que el hombre siente deseos de cometer debe ser justificada. Así pues, la relación entre religión y violencia es recíproca. La religión engendra

siempre violencia. Y ésta cuando surge primero, exige la aparición de una religión; tal la razón por la cual, en el fenómeno hippy, comprobamos esa extraña tendencia hacia la violencia. La ideología de los hippies es no violenta, pero hay grupos, ramas enteras, que por lo contrario enfilan la vía de la violencia absoluta contra la sociedad que han despreciado, rechazado, contra el tipo de hombre que les parece más odioso... La barrera es infinitamente frágil —y el paso de la no violencia a la violencia se produce casi de forma automática cuando la religión está de por medio. Ahora bien: la exaltación de la violencia en este mundo nos parece una expresión de la religiosidad. Sorel lo ha comprendido perfectamente y lo ha analizado en sus *Réflexions sur la Violence* cuando vincula la violencia con la difusión del mito y con la creencia necesaria. ¿A quién no le ha chocado el delirio de violencia de nuestra sociedad? Y ello parecía tanto más increíble cuanto que desde hace casi dos siglos nos había acunado la ilusión de que la violencia en las relaciones sociales se había ya extinguido: parlamentarismo, mesas redondas por la paz, liberalismo, democracia, urbanidad de las costumbres. Se vivía en plena euforia: se había domado el salvajismo primitivo y el sectarismo religioso... Comunistas y sindicalistas revolucionarios eran sólo excepciones y malvados que pronto desaparecerían. La revolución rusa y Hitler eran meros accidentes. Sin embargo, se comenzó a plantear cuestiones. Y, después, ¡hete aquí que, opresiva, represiva, liberadora, contrarrepresiva, la violencia está en todas partes! Creencia irracional la que descuenta que la violencia resolverá los "problemas" y que mediante actos de rebelión, revueltas, golpes de Estado, torturas y condenas nos encontramos en la senda de la sociedad pura y verdadera, justa y libre. ¡Rebeliones sin causa, sin objetivo, que corresponden a

actitudes perfectamente irracionales, débilmente verbalizadas, sobre la base de creencias, y que manifiestan, respecto de la sociedad, interpretaciones místicas. Desde las manifestaciones de los jóvenes en Estocolmo, la noche de fin de año de 1953, la violencia es la expresión normal de grupos cada vez más difundidos que quieren destruir el mal, la opresión, que quieren "matar el dragón", penetrar en la Tierra Prometida, conquistar su libertad, romper lo que les place, en la abstracción de nuestro mundo, signo visible del mal. Expresión de una exaltación y de un acontecimiento que desemboca en la crisis de nervios colectiva. Sobre el límite de resistencia nerviosa y de argumentos, la violencia se libera de la obsesión metafísica convirtiéndose en comportamiento religioso. Delirios de los congoleses en 1961, y de los negros de Detroit o de Newark; exaltaciones verbales de tipo perfectamente místico de Carmichel, o de *Do it*, salvajada del conductor del automóvil, éxito del teatro de la crueldad, del más sanguinolento y sádico Arrabal: "Sed crueles", "Sed violentos", se leía en la Sorbona en 1968. Explosiones increíbles en Battaglia, en 1970, o en México, en junio de 1971, en ocasión de un partido de fútbol ... No es política.... Es el delirio religioso que reaparece. Por supuesto, no se trata de afirmar que toda violencia en nuestra sociedad sea de tipo religioso: a decir verdad, la violencia de la policía o de los gobiernos, la de las grandes potencias económicas y la del "imperialismo", nada tienen de religioso; pero la violencia específica de nuestra época, que es el exceso de una exaltación y el medio por excelencia de realizar un ideal llevado a lo absoluto, es la de los jóvenes izquierdistas: éstos son los hombres religiosos de nuestra época. Creen absolutamente. No atienden razón alguna. Tienen una aspiración supraterrestre (sin saberlo), a la que califican de política.

Quieren cambiar la sociedad cambiando la vida. Están dispuestos a todos los sacrificios y a sacrificar a cuantos no creen. Se constituyen en capillas sectarias. Les gusta el martirio espectacular y el testimonio propagandístico. Desprecian toda verdad que no los confirme en su absoluto. Confunden la explicación racional del mundo y la creencia en remozados mitos muy antiguos. Su violencia es la expresión de la conjugación de todo eso: para ellos, sin dudarlo, la violencia es un acto religioso contra el Mal, pues el mundo se divide claramente, como todo mundo religioso, en Bien absoluto y en Mal absoluto.

No diré, por supuesto, que el desarrollo de la violencia en nuestra sociedad sea, por sí sola, ¡prueba de religiosidad! No es una prueba, pero ese *tipo* de violencia, asociada con los demás factores, forma parte de una constelación que ilumina esa necesidad de violencia, la que contribuye a la solución del rompecabezas. Pues, por supuesto, en diversas sociedades hay violencias diversas; una violencia oculta, una violencia organizada (la guerra, la policía) y una violencia "primitiva", incoherente, anárquica, la única de la que se puede decir que posiblemente sea religiosa. Esta violencia primitiva se expresa en sociedades que no tienen ya fundamento común ni estructuras aceptadas. En nuestra sociedad se produce porque las estructuras son ajenas al hombre, inconmensurables en comparación con él, y le parecen hostiles. Aquí se explica la violencia religiosa menos por falta de un derivativo (la guerra, por ejemplo) que por falta de humanización. Protesta del hombre contra la burocracia, la publicidad, la técnica: en la exaltación de la violencia el hombre será negado o reencontrado: mística y religión.

El espíritu religioso de los izquierdistas se ha expresado, entre otras, en dos fórmulas que, en 1970, cubrieron

más de un muro en las estaciones balnearias: "Geismar está en todas partes", "Mao te mira". Nos hallamos en presencia de *slogans* que expresan una transferencia de Dios. La ubicuidad del verdadero Testigo, esta presencia universal que no es sino la expresión de la justicia universal por intermedio de sus celadores y discípulos. La identificación de estos discípulos (que hacen que Geismar esté en todas partes) con la persona oculta pero omnipresente, y por otra parte la mirada universal, pero personal. El ojo estaba en la tumba. Mao es tu conciencia. Es *la* conciencia del mundo. Te mira y te juzga, porque juzga soberanamente y conoce los riñones y los corazones. Geismar es el transformador actual de la Providencia, se propaga en todas partes y puede actuar en todo momento. Mao es el principio del Bien y del Mal, el Padre absoluto al cual nadie se puede sustraer. Esto es lo que realmente quieren expresar los autores de esas inscripciones, y por supuesto, al igual que los fieles de todas las religiones, están dispuestos a asumir por su actividad estos atributos divinos.

Música, droga, incienso, violencia, libertad sexual: fiesta. Cabe destacar que los pensadores modernos, revolucionarios, antitécnicos, renovadores del hombre, predicadores de la libertad, ponen todos sus esperanzas en la utopía, según ya vimos, y en la Fiesta: *happenings*, barricadas y fiestas contestatarias, *sit in*, disfraces, teatro de participación, fiesta pop, música ensordecedora y embriagadora, pulsación de los asistentes al ritmo de las percusiones, participación que se convierte en identificación. Cada uno se mata con sonidos, cansancio, droga, violencia, gritos, impresiones habidas en común.[1] Voluntad de

1 Véanse las obras de H. Lefebvre sobre la fiesta de 1968, y

encontrarse y de formar un espacio ajeno al resto del mundo, océano en el cual uno se sumerge sin reservas, olvidándose de todo cuanto no es la fiesta. La fiesta vehementemente deseada por todos los contestatarios para derrocar la sociedad moderna es aclamada como algo que debe acontecer y como el medio por excelencia de la revolución. Y he aquí que es puesta en práctica y que se la vive unas veces como tipo creador de una vida nueva y otras como tipo de política. Los fanáticos de la fiesta que recuerdan que todas las sociedades han conocido siempre fiestas esenciales y que la nuestra es la única que no tiene verdaderas fiestas, olvidan la severa advertencia de J. Brun. Éste muestra, en primer lugar, que la pasión actual por la fiesta no es un azar, sino que se origina precisamente en las estructuras de la sociedad técnica y que forma parte de ella. El tiempo y el espacio se han borrado gracias a los recursos de los "media"; vivimos, por consiguiente, como dice Mac Luhan, en un *simultaneous happening*. Nuestra sociedad misma crea esas multitudes desencadenadas, y crea el hombre dionisíaco... No es una reacción contra la "burocracia-tecnocrática", es producto, una expresión suya y un medio, para ella, de sobrevivir.[1] Pero, además, Brun recuerda oportunamente que los únicos regímenes que han dado a la política un carácter festivo son los regímenes fascistas: "Cabe preguntarse si la mejor definición del fascismo... no sería aquella que lo daría como la empresa tendiente a convertir la política en una fiesta permanente en la que sólo se encuentra exaltación y belleza en la convulsión de la

---

también *La Fête des Fous* de H. Cox, quien considera la fiesta como la liberación religiosa de las Escrituras.

[1] No me detengo a demostrar lo que ya esbocé en *La Technique ou l'Enjeu du Siècle* y que ha sido perfectamente *demostrado* por Mac Luhan y Jean Brun.

lucha y de la violencia." Pero esto en modo alguno afecta a nuestros panegiristas y a nuestros partidarios. La fiesta es la palabra clave. Hay que volverlo todo "festivo", para revivificarlo todo. Sólo en la fiesta las instituciones perderán su rigor, el hombre alcanzará la libertad, descubrirá un sentido y un porvenir. La fiesta es, al mismo tiempo, la panacea y la revolución. Ahora bien: lo que me llama la atención en todos esos discursos y esas experiencias es a buen seguro la ignorancia imperturbable de estos actores, porque al fin y al cabo la fiesta es religiosa. El mundo de lo sacro entraña necesariamente fiestas que son su expresión religiosa. Caillois considera la fiesta como una de las expresiones supremas de lo sacro, cosa que es evidente, pero recíprocamente la fiesta siempre es religiosa. Lo es por esencia. No hay fiesta laica o secular. Siempre que se ha pretendido realizar una fiesta razonable, laica, se ha conseguido una sombría y ridícula caricatura.[1] No hay fiesta sin referencia al valor último afirmado y transgredido. Cuando un poder ha querido instaurar la fiesta de la Razón, para que la misma tuviera sentido ha sido preciso divinizar la Razón. Si la fiesta no es religiosa, si no es riesgo total para una resurrección total, encuentro de una libertad más allá de los tiempos, transgresión de los tabúes, afirmación de una inversión de funciones, si no es desencadenamiento de fuerzas oscuras, triunfo de lo irracional, abolición de lo concreto, apelación al Más Allá, inmersión en el Gran Tiempo, ascenso al Caos, es sólo un lamentable pasatiempo que a nadie satisface. Es preciso que la fiesta exprese la faceta religiosa del hombre para que sea una fiesta con su función psicológica (psicodrama) y sociológica (liberación y revivificación). La

[1] Por ejemplo, los casamientos en la alcaldía, que la Revolución de 1789 consideraba "fiesta".

revolución es, a su vez, fiesta porque es esa anulación que implica un volver a empezar sin límites. Pero todo esto es religión: de la más clásica, tradicional. Y cuando la religión se degrada, transforma la fiesta en ceremonia y la danza de Dionisos en liturgia. Cuando se sobrevive a sí misma no es ya la expresión de la necesidad religiosa, del instinto religioso: entonces es simple encuadramiento social. En ese momento, la religión se niega y se vuelve contra sí misma: toda la historia de las religiones está hecha de este amortiguamiento progresivo, seguido de un retorno a las fuentes por obra del redescubrimiento de la fiesta. Así, cuando la guerra se considera sagrada, se acaba por llamarla fiesta (aunque uno comprenda que va a morir en esa fiesta...) ; así, hoy, se califica de fiesta a la revolución, que desempeña el mismo papel que la guerra. Pero ese gusto, ese deseo, ese llamado a la fiesta no es ni más ni menos que la profunda efervescencia religiosa que derrama su lava.

Y por supuesto, lo religioso, que comprende múltiples facetas, está también constituido por el hecho de trascendentalizar las condiciones concretas de su vida. Asistimos a una violenta reacción verbal contra la sociedad de consumo en tanto que ésta, junto con cuanto la acompaña, es por lo contrario exaltada de forma religiosa. El consumo y lo que produce, la técnica y lo que lo expresa, la publicidad, no es más un hecho material; se ha convertido en el sentido de la vida, en lo sacro fundamental, en la ostentación moral, en el criterio del ser y en el misterio ante el cual uno se inclina.[1] Y no nos engañemos;

[1] Resulta inútil insistir en lo que dijimos (p. 105) sobre el dinero. Siempre ha habido adoración por el dinero. He estudiado tal hecho en detalle en *L'Homme et L'Argent*. Norman O. Brown es autor de un análisis más reciente: *Life against Death* (1959), que subraya

el rechazo de la sociedad de consumo se sitúa en el mismo plano. En realidad, es una querella religiosa. Pero los que impugnan no se marginan para nada de ese universo. Sirven, por lo contrario, para consolidar el hecho religioso. La actitud religiosa hacia el consumo se expresa en lo que Brun llama excelsamente "el furor de consumir". "Aquellos que critican las sociedades de consumo y que, dicho sea de paso, se preocupan al mismo tiempo de aumentar el consumo en las sociedades que están desfavorecidas, no reprochan a las sociedades en las que viven el consumir demasiado, sino el no darles bastante para el consumo. Les preocupa, en efecto, descubrir ritmos de aceleramiento del consumo, so pena de hundirse en un aburrimiento monumental... Las sociedades de consumo abrevan finitudes; ahora bien: Dionisios toma el infinito como blanco; sólo le queda, pues, ingeniarse en descubrir nuevos apetitos..." Sobrevaloración de lo efímero transformado en ley y en permanencia; transformación de toda cosa en objeto de consumo, absorción de la existencia, frenesí vertiginoso que trata de nutrirse de todos los posibles con el objeto de alcanzar así la existencia verdadera y sobrepasar la condición humana: a fin de cuentas, eso es lo que expresa cualquier defensa de nuestra sociedad. Se camina sobre la luna, se vuela a mach 3, se desintegra la materia, se crea algo vivo... se sobrepasa la condición humana. El tecnoconsumidor es el chamán de nuestra sociedad.[1] Pero se trata de un chamanismo a la medida

---

particularmente el hecho de que la actitud religiosa hacia el dinero desmiente las teorías económicas sobre la racionalidad de los fenómenos monetarios. Pero la explicación psicoanalítica que Brown da de tal hecho me parece muy fantasiosa.

[1] A. Baudrillard (*op. cit.*) demuestra que en la práctica cotidiana los beneficios del consumo se viven como un milagro: "El devoto del consumo instala un dispositivo de signos característicos de la felicidad y espera luego que la felicidad transcurra." El consumo

de la nada espiritual provista de una cuenta corriente en el banco.

Pero esta actitud hacia el consumo, que sume al hombre en un delirio extático, se asocia evidentemente con el culto de lo que se consume, sobre todo de lo que se da a consumir. Ya vimos que el hombre moderno ha erigido la técnica en ente sacro; el objeto técnico, en cambio, recibe un estatuto diferente: es hacia el objeto técnico que se ha creado un sentimiento religioso. El hombre moderno deposita su esperanza, su fe y, al mismo tiempo, su confianza, su felicidad, su seguridad, el desarrollo de su personalidad, en la utilización y la posesión de objetos técnicos cada vez más numerosos. Éstos desempeñan la función de muchos sustitutos religiosos antiguos, pero lo que resulta curioso es que si se considera que los "pequeños dioses" eran el *deus ex machina*, el "tapaagujeros" indispensable, pues el hombre no sabía hacer lo que era necesario que se hiciera, hoy se produce un vuelco del sentimiento religioso dirigido a esos pequeños dioses sobre aquello que los sustituye, los objetos técnicos, que hacen lo que se esperaba que hicieran los dioses. Pero esto en modo alguno ha materializado ni racionalizado la relación. El efecto religioso que aparentemente era la *apoyatura* de los dioses en cuestión es actualmente el coeficiente de sobrecargo, aparentemente indispensable, atribuido a un objeto eficaz en sí, pero cuya eficacia sola, desnuda, ¡no es satisfactoria si no va más allá! Probablemente sea una de las operaciones más singulares de la psicología de nuestra época. El hombre no puede contentarse con el valor concreto de los objetos de la sociedad técnica, no

---

parece ser otorgado por una instancia mitológica benéfica de la cual somos los herederos legítimos: la técnica, el progreso, el crecimiento, etcétera. Lo mismo que Jean Brun (al que no cita), Baudrillard insiste en el vértigo religioso del consumo.

puede limitarse al acceso a una felicidad material, necesita al mismo tiempo una satisfacción espiritual, de tipo religioso; ahora bien: la disociación no es aceptable. Sin embargo, la preconizan todos los moralistas de la sociedad técnica: gracias a la técnica se logrará garantizar al hombre una vida material confortable y se lo liberará del tiempo: a partir de ahí ese hombre podrá entregarse a actividades elevadas, espirituales, artísticas, culturales, etcétera. Esto ya ha sido criticado de muchas formas, pero en el plano religioso cabe formular una observación esencial: el hombre siempre ha rechazado esa dicotomía. Lo religioso se expresaba siempre en actividades concretas, políticas o económicas, y con harta frecuencia, inversamente, la herramienta misma era sacralizada, divinizada, con toda la gama posible de interpretaciones, que iban hasta la asimilación completa de la herramienta y de la divinidad. Así, para ciertos cazadores de elefantes de Cambodia, el lazo es dios. Es un fenómeno estrictamente idéntico el que hoy comprobamos. El hombre no puede disociar la satisfacción material y la satisfacción espiritual: el objeto técnico se ha convertido en objeto religioso. Ahora bien: este doble fenómeno religioso (delirio de consumo, adoración del objeto técnico) se halla expresado, consagrado por la publicidad. Esta es la liturgia y la salmodia de la religión consumidora. Un trabajo que merecería ser llevado a cabo, y que, dicho sea de paso, no presentaría mayor dificultad, es el de inventariar la utilización del vocabulario religioso en la publicidad (una máquina "digna de fe' es realmente un dios) y señalar su implantación en lo sacro y en la estructura religiosa; cualquiera puede efectuar ese censo y ese análisis. No obstante, me parece más importante aún destacar que la sensibilidad del hombre moderno a la publicidad, y también a la propaganda, tiene una razón religiosa. El estudio de Vance Packard

es, por cierto, justo, pero carece precisamente de esta dimensión: porque el hombre vive del consumo como un delirio sagrado, porque está sumergido en el orfismo del cada vez más y siempre más, la publicidad logra tanta resonancia en él. Si el hombre obedece (pues obedece, ¡y cómo!, a pesar de piadosas negaciones fundadas en estadísticas complacientes) a la publicidad, es ante todo porque está sensibilizado de antemano a causa de una adoración por el consumo. El feligrés de una iglesia halla siempre convincente el discurso del sacerdote y admirable el canto de los demás feligreses. aun cuando, para respetar las formas, los critique. Así ocurre con la publicidad. En un hombre que no fuera un frenético orgiástico del consumo, la publicidad tendría poca influencia. ¡Pero su raíz se afirma en el terreno religioso.[1] ¿Es indispensable? Seguramente, aunque menos por motivos económicos que como celebración del misterio de los tiempos modernos y como liturgia de una eucaristía nueva. Razón por la cual la publicidad repite incansablemente sus letanías, confirmando al hombre en lo que ya no es simple acción material y social sino vía de realización y de trascendencia. Al igual que la propaganda, no puede tener éxito sino injertada en lo religioso, en un hombre carismático, una verdad política absoluta, un sacrificio último, una reali-

[1] Baudrillard (*op. cit.*) insiste con razón en el carácter dominante del consumo estrictamente identificable con la alienación religiosa: "A nivel de lo vivido, el consumo convierte a la exclusión máxima del mundo real, social e histórico, en el índice máximo de seguridad"; allí se reiteran todos los caracteres de lo religioso; la tendencia del creyente a la pasividad, basada en fuerzas externas, y la elaboración de una moral de acción, de eficacia, etcétera. Contradicción que provoca una intensa sensación de culpabilidad y que implica, por consiguiente, una clara voluntad de liberar de culpa a la pasividad. Al leer este análisis del consumo creemos leer un análisis de acontecimientos religiosos.

zación comunitaria, una víctima propiciatoria, un sentido postrero de la vida. Lo encontraremos. Sólo interesaba aquí subrayar que nuestro mundo es tan religioso que los objetos y los actos más materiales, aparentemente los más despojados de toda profundidad, son transformados en fenómenos religiosos.[1] Es ahora el Todo del hombre lo que está comprometido a ese nivel, lo que en ese plano vuelve la contestación tan fundamental. Que haya hombres subalimentados mientras otros sucumben de consumo, que haya miseria e injusticia, es muy pernicioso; es evidente que hay que luchar contra el hambre, la miseria y la desigualdad en la repartición, pero esta evidencia *razonable* es rechazada con horror por los justicieros. Lo que acabo de expresar es la formulación de un hombre sin entrañas y, además, de derecha. Porque es preciso hablar de estas cosas en la cúspide de la exaltación, de la indignación, en un furor sacro, con voz estremecida y ojos desesperados y aterradores. Que haya hombres que tengan hambre, es lo absoluto del sufrimiento. Que haya desigualdad en el consumo, es lo absoluto del Mal. Esta cólera, esta urgencia, el carácter último de los argumentos en ese dominio, el totalitarismo de esos objetos, que excluyen lo demás, que colocan los demás problemas en segundo plano, que permiten juzgar exactamente quién está en el bien, quién está condenado, comprometiendo a la humanidad toda en esta realización, atestiguan más que nada el carácter religioso del consumo. El debate en torno al *Have-Have not* se ha convertido en una guerra de religión (digo en *torno* y no *entre*...).

[1] Por otra parte, es posible que esta atribución de lo religioso al consumo tenga raíces muy profundas y se vincule con las actitudes más primitivas del hombre. Así aparece en las obras de Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit, Du Miel aux Cendres, L'Origine des Manières de Table*, etcétera.

Todas estas facetas de lo religioso moderno hacen aparecer el carácter profundamente irracional del hombre moderno. ¡Por cierto no!, ¡no es científico, razonable, racional, unido a la materia, concreto, desmitificado, hijo de las ilusiones! "La dislocación de las formas, de las palabras, de los sonidos, de la persona, los erostratismos revolucionarios que invocan a la vez Sade, Marx, Nietzsche y Freud son otras tantas expresiones de devoción a intoxicaciones intelectuales que improvisan una fiesta enorme y desordenada a fin de que todo se torne juego y embriaguez de los azares" (J. Brun). Pero lo que aquí es actitud intelectual no es sino el reflejo del sentido común, la sublimación verbalizada de lo que vive todo hombre en este mundo occidental, expresándolo a niveles diferentes. Al parecer, la técnica y la organización cuanto más se racionalizan, tanto más deberían, lógicamente, racionalizar al hombre y sus comportamientos; sin embargo, cuando eso ocurre, tanto más se desarrollan las irracionalidades; todo pasa como si el hombre no pudiera tolerar esa lógica (¡aunque fuera en vida!), y reaccionara con violencia contra todo cuanto lo normaliza. En presencia de la racionalidad técnica, asistimos al ascenso del irracionalismo fundamental. Cuanto más se organiza el universo técnico, tanto más el hombre estalla anárquicamente.[1] Nuestra irracionalidad en modo alguno es un testimonio de libertad, sino un rechazo a entrar en la racionalidad. El hombre adiestrado por la ciencia no se ha despojado de sus ilusiones, sus creencias infantiles, sus ilusiones y ensueños, sus pasiones incontroladas, sus mitos... Muy por lo contrario[2], lo irracional es el gran refugio contra

1 He estudiado ampliamente este fenómeno en *Le Système technicien*, de próxima aparición.

2 Un ejemplo entre mil: ¡la actitud infantil, puramente religiosa y mitificante, de los hombres de ciencia cuando se dedican a la

la horrible sistematización. De allí, por ejemplo, el refugio en el balbuceo y la interrogación. "Saber" algo, en nuestra época de matemáticas, de ciencia, de rigor, de conocimientos exactos y de información múltiple, es la abominación de la desolación. La moda quiere que no se "sepa", pues el saber nos separa de los demás. Hay que ser no-directivo, carecer de conocimientos, de experiencia (todo lo cual aplasta al pobre prójimo...). Es menester no dar clase cuando se es profesor. Es menester no saberse el papel cuando se es actor. Es menester no saber qué se escribe cuando se es escritor (¡uno escribe para saber quién es!), es menester no saber qué película filma uno (como tan acertadamente lo ha dicho Jeanne Moreau), es menester no saber resolver un problema social o económico (para zambullirse en la hoguera revolucionaria de la que saldrá vaya uno a saber qué). Es menester librarse a la incertidumbre creadora del *happening*... (no en balde he empleado a lo largo de este párrafo el "es menester", pues se trata de un verdadero imperativo moral. Y esa actitud es juzgada. Surge de lo más profundo de la reacción emotiva irracional. Es vivida como una certidumbre religiosa). Hay que representar la comedia del no-saber, sin lo cual se es un terrorista. Hay que situarse en el grado cero de la Escritura, de la fe, del conocimiento del arte. No es menester pronunciar una conferencia o un sermón en los cuales uno sepa lo que dice: el único tema posible es, por lo contrario, proclamar que no se puede saber lo que se dice... Es menester reemplazar el conocimiento por la interrogación, por el tartamudeo, el balbuceo (eso, al menos es algo vivo, vívido, y los locutores de televisión constituyen el mejor ejemplo).

---

política! Casi todos manifiestan una extraordinaria capacidad de irracionalidad apasionada.

Es menester mantenerse en los "puede ser", las sugestiones, las discusiones pueriles e insignificantes.

Hoy el diálogo por excelencia es el de Bouvard y Pécuchet. Hay que remitirlo todo a la libre decisión de aquellos que efectivamente no saben nada. Así es lo profundo "vivido" por el hombre moderno que no quiere decir ni entender nada más. Ahíto de información, abrumado de racionalidad técnica, huye a ese laberinto de cartón piedra donde espera recuperar su origen y, también, el aire fresco. Y entonces se produce el gran grito de "la imaginación al poder", en lugar de la razón. El hombre sólo se encuentra cómodo en el claroscuro de lo imaginario religioso racionalizado. No soporta rigurosamente ni el sol implacable del Sahara ni la cegadora incertidumbre de las nieves del Norte. Tanto aquél como éstas, con su exceso de claridad provocan espejismos: es exactamente lo que vivimos. El exceso de rigor, de precisión, de explicación de la ciencia, de racionalidad de la técnica, provoca el espejismo de la locura negadora de uno mismo. En el momento de la racionalidad el intelectual se pone de pie para afirmar que el loco es normal, que el instinto es libertad, que no hay más sentido, que sólo la imaginación es auténtica, que sólo subsisten el interrogante y la página en blanco. Pero no se trata de una "actitud", de "originalidad": es la marea que sube de lo más profundo del hombre que sigue siendo fundamentalmente mitómano y sacralizador, que no puede vivir sin una base espesa, difusa, vaga, inconsistente, pero tan decisiva como el Sima central, de irracionalidad, a partir de la cual se construye todo lo demás. Y en cuanto se trata de eliminarla, esa base se manifiesta de otra forma. Cuando se la obliga por un lado, huye por el otro. Dos pequeños ejemplos para ilustrar esa condición irreprimible: retome usted el análisis de Escarpit sobre la recreación de las teolo-

gías espontáneas e involuntarias. Se habla allí de estructuralismo. "No se comprende muy bien cómo el estructuralismo podría escapar al dilema de esta teología vergonzosa que es el positivismo, de la que pretende renegar. Detrás de la estructura así comprendida, está el Gran Arquitecto del Universo... El señor Roger Bastide propone definir la estructura como un sistema unido, latente en los objetos, susceptible de generalización universal, y liberado de toda diacronía. Esos son, con toda evidencia, los atributos de la divinidad... Carente de poder para estructurarse en Iglesia universal; la revelación estructurante se ha diluido en capillas".[1] Este análisis de Escarpit, del cual aquí sólo ofrecemos el esquema, está, por ejemplo, totalmente confirmado por un artículo de Foucault[2], en el que se percibe una especie de exaltación delirante de la estructura, la que desempeña exactamente la función de una divinidad creadora. Al principio era la estructura. Y la estructura estaba de antemano inscripta en lo que aún no era: la gallina no existía ni el huevo tampoco, pero el código genético estaba, en sí, en lo absoluto... No hay sujeto, no hay lector, no hay sentido, sino un programa y una producción. So pretexto de una interpretación de los resultados científicos estamos, en realidad, en presencia de una interpretación mística de un sentido que rechaza el sentido.[1]

[1] *Le discours social,* nº I, 1970.

[2] La "Logique du Vivant", *Le Monde,* noviembre de 1970.

[3] Se puede igualmente incluir como signo de ese "remozamiento religioso" la multiplicación de las sectas: cf. por ejemplo, Bryan Wilson, *Les Sectes religieuses* (1970), y el libro bastante innoble y partidista de R. Delorme, *Jésus H. Christ* (sobre las sectas religiosas americanas) (1971). Excelente demostración de que el propio ateísmo es una fe que se mimetiza en religión de la naturaleza, etcétera, en Cl. Tresmontant, *Les Problèmes de L'Athéisme* (1972).

Resulta sin lugar a dudas interesante concluir estas reflexiones echando un vistazo al hombre que la juventud más progresista considera como un profeta: Wilhelm Reich. Reich es un materialista riguroso e, incluso, algo simplista. Los psicoanalistas criticaron su biologismo, y sin lugar a dudas ese materialismo biológico hubiera sido rechazado por Marx, que no era suave con dicha forma de materialismo. Sea como fuere, así es Reich. Pero, freudiano y marxista, descubre por una parte que el marxismo es en efecto incapaz de resolver los problemas personales, y, por otra, que el freudismo es incapaz de resolver el problema sociopolítico. Con ambos conceptos trata de hacer una asociación. Se le concede la gloria de ser un precursor del freudomarxismo. Pero lo que descubre en su realización no es una feliz síntesis, una apoteosis gloriosa, sino un fracaso. Con la mezcolanza (porque en su obra se trata de mezcolanza y no de una síntesis, que creo imposible) de elementos del pensamiento de Freud y de Marx, llega finalmente a la conclusión de que no se llega a parte alguna. Nada razonablemente edificado, nada concretamente aplicable. La asociación de ambos factores es perfectamente negativa. Por último... sé perfectamente que, para ciertos comentaristas, hay un verdadero Reich (antes de 1933), autor racional de dos o tres obras, y posteriormente un Reich que se volvió loco (autor de la casi totalidad de la obra) y al cual no hay que tener en cuenta. En realidad, creo, por lo contrario, que existe una coherencia perfecta en el conjunto de esta obra y su evolución. El fin está verdaderamente comprendido en las premisas. *La función del orgasmo* implica cuanto le siguió. La imposibilidad de hallar una respuesta satisfactoria a los dramas de todo tipo con los que topaba lo llevó a refugiarse en la necesidad de una liberación total del individuo, liberación que sólo se consigue mediante

la liberación de la energía total, que es sexual; el orgasmo es, a la vez, expresión y fuente de todas las energías que permiten todas las transformaciones humanas y sociopolíticas. Pero pronto llegó a la conclusión de que el orgasmo no puede desempeñar esa función si sólo es actividad biológica de unos segundos. Para que adquiera su plena dimensión tiene que estar asociado a (o ser la emanación de) una fuerza general de la cual extraiga su dimensión total al mismo tiempo que su eficacia: y ello conduce necesariamente a una concepción cósmica de la energía, el "orgono" en el cual el mundo entero está inmerso, del cual el mundo recibe su energía vitalizadora, del que ha salido (por no decir que ha sido creado) el "orgono" que, en el pensamiento de Reich, desempeña el papel de Dios. Reich tiene tanta conciencia de que, en su materialismo cósmico, se acerca a la religión, que uno de sus últimos libros, *The murder of Christ*, es precisamente una extraña mezcolanza mística y biológica. Dios reaparece como el "orgono" o el creador del "orgono". La verdad es una emanación de él, y constantemente se remite a la revelación en Cristo de una nueva religión (la cual, por supuesto, no es el cristianismo). Si me refiero a Reich es porque su evolución me parece muy típica (no sería nada de extrañar que Marcuse descubra a un Dios un día, está en la lógica de la "revolución-liberación-sexual"), pero es también porque hoy presenciamos su redescubrimiento, *lo que es característico de lo religioso contemporáneo*. Reich es, en efecto, el profeta de una nueva religión surgida del materialismo al cual no se puede adherir.

Esta exuberancia religiosa de nuestra época, que multiplica sus formas y halla nuevas encarnaciones de los impulsos y necesidades religiosas del hombre, afecta tam-

bién, por supuesto, al cristianismo.[1] G. Vahanian es precisamente el único teólogo contemporáneo que ha comprendido la realidad de la situación al analizar, en forma implacable, el "remozamiento cristiano" de Estados Unidos como un remozamiento religioso pero no cristiano. Es una manifestación del espíritu religioso de la sociedad moderna. Porque, desde luego, este espíritu religioso puede *también* revivificar viejas formas y cubrirse con el manto de viejas religiones. Esta orientación religiosa de las nuevas creencias cristianas surge, por supuesto, en el auge de Teilhard de Chardin. No se trata aquí de poner en duda la fe y la personalidad de Teilhard, sino sólo de comprobar que el movimiento que inspiró a tantos hombres a seguirlo es religioso y no específicamente cristiano. Porque lo que más le incomoda, en su teosofía, es Cristo; no sabe qué hacer con su encarnación ni con su crucifixión, ni con su resurrección: sólo al fin lo recobra, como Cristo cósmico, lo cual es característico de todas las gnosis y religiones. Pero los teólogos contemporáneos rehacen una labor típica de "religiosización" del cristianismo, en tanto pretenden formular un cristianismo arreligioso. Tratan de eliminar del cristianismo lo religioso, considerando como religiosas las manifestaciones antiguas, tradicionales, superadas (por ejemplo, la denominación tradicional de Dios). Pero no se dan cuenta de que la operación de transformación del cristianismo en religión es siempre la combinación de la revelación de Cristo con las

1 Muchos cristianos han acogido con placer la explosión religiosa actual: siempre la misma confusión entre religión y cristianismo. Así se regocijan los obispos en Lourdes. La identificación entre la oración y todas las formas de "meditaciones" —retorno a la naturaleza, liberación colectiva de la creatividad, danza, etcétera. Ejemplo cabal de este confusionismo en el artículo de R. Solé en *Le Monde*, diciembre de 1971, sobre la oración.

creencias fundamentales de una sociedad. De ahí que, cuando tratan de probar que la Ciudad secular, la Movilidad, el Anonimato, la Fiesta tradicional son conformes a la Revelación bíblica, cumplen precisamente la tarea de todos los que han tratado de probar que tal factor de sus sociedades, de sus creencias, de sus filosofías, era cristiano. Ahora bien: éste era el punto de partida para la transformación de la Revelación en religión. Pero la combinación era, evidentemente, diferente, en la medida en que los factores son diferentes.

Esos teólogos no comprenden absolutamente nada la situación presente, al considerar la sociedad actual como secularizada, y el hombre moderno como adulto y racional. Bajo el manto de ese error, reintegran en su teología, precisamente, lo religioso de esta época, de nuestra sociedad, sin darse cuenta de que proceden a una nueva intromisión de lo religioso en el "dominio cristiano".[1] Ahora bien: no es solamente el movimiento teológico el que expresa lo religioso: la práctica es evidente. Así pues, en Francia, podemos considerar a Taizé como de una religiosa ejemplaridad. La liturgia abierta y, al mismo tiempo, simbólica, la superación de los límites eclesiásticos, el ecumenismo de los lugares comunes, las concentraciones masivas de jóvenes, con su aporte de incertidumbre adolescente mezclada con la autenticidad de la aspiración, la divergencia entre lo interior y lo exterior, un exoterismo y un esoterismo, son signos bastante seguros de la religión. Pero, por supuesto, tan estrechamente vinculada con el

1 Resulta evidente que cuando se presenta como punto de avanzada del cristianismo la afirmación según la cual hay que unirse con todos los hombres que "desean contemplar la existencia como un misterio" (P. van Kilsdonk) —y podría citar centenares de fórmulas del mismo género—, ¡nos hallamos, en realidad, en presencia de una total regresión religiosa!

cristianismo, que se convierte en la expresión más evidente, sin que se la tome precisamente por religión. Podríamos, por lo demás, hallar muchos ejemplos similares en las comunidades.

A nivel no intelectual, y conforme con las necesidades del hombre común, podemos descubrir el mismo fenómeno: por ejemplo, en el prodigioso éxito de las Biblias publicadas en fascículos ilustrados, lanzadas al mercado por grandes empresas editoras: que de tal Biblia ilustrada se vendan, en ambientes en general no cristianos, cien mil ejemplares, es impresionante. Podemos descubrirlo también en el éxito de la Biblia en dibujos animados, éxito que supera al de todos los *westerns*. Podemos descubrirlo, asimismo, en los intentos de renovación de la misa mediante la incorporación de elementos religiosos populares: tal la misa "pop", la celebración de la Misa de Medianoche en la sala del Olympia de París, la misa presidida por Duke Ellington y su orquesta, el music-hall desencadenado en Saint-Sulpice y Mireille Mathieu, con su personal estilo, cantando una misa. Todo esto sucedió en la Navidad de 1969. Por supuesto, en tales condiciones, el público acude. Pero, seguramente también, eso no tiene nada que ver con la autenticidad cristiana: es el fenómeno religioso de la música moderna que se expresa en esa confusión. Un comentarista, no cristiano, por supuesto, ha advertido el problema mejor que ciertos cristianos: "Quizá haya llegado el momento de recordar al público que no se hace mayonesa con los santos óleos y que no hay que confundir la custodia con la ostentación." Pero los cristianos, muy felices de recuperar un auditorio por medios semejantes, están dispuestos a hacer la mayonesa y a creer que "lo que se da" es el Evangelio, en tanto que, por no ser dueña de la situación, la enorme ola religiosa de nuestra época arrasa con el cristianismo.

Hay que recordarles también a nuestros sabios hermenéuticos que "el cristianismo" goza aún de prestigio en los medios populares y provoca numerosas conversiones: pero que Billy Graham por un lado y los pentecostalistas y los testigos de Jehová, por otro, son quienes tienen éxito. Lo que se infiltra en la creencia del hombre moderno no es, en modo alguno, un cristianismo depurado, por obra de la ciencia, de todo contagio religioso y apto para un hombre mayor, adulto, consciente, capaz de recibir un cristianismo verdadero, sólo entorpecido por las sandeces religiosas del cristianismo original; es, por lo contrario, lo más mítico, lo más imaginario, lo más limitado, lo más religioso, que hay en la tradición cristiana refritada por la mística visionaria y la técnica de la propaganda: tal el cristianismo que halla audiencia en el público. Y la evolución actual en Estados Unidos no es sino una confirmación del análisis de Vahanian. Lo que ahora se denomina "Jesús Revolucionario" es un prodigioso recurso religioso, en el que Jesús y la Revelación son aderezados a gusto de todos los paladares; comparado con esto, el Cristo-Arlequín de Cox no es nada. El Way Word de Greenwich, las catacumbas de Seattle, la transformación de boîte de strip-tease en night-club cristiano, el Jesús revolucionario, el Jesús negro, la mezcolanza de droga y exaltación mística; todo esto nada tiene de nuevo, y se limita a reproducir todos los aglomerados religiosos que ha habido en el cristianismo a lo largo de los siglos. Se podría establecer una identificación casi total con los comienzos de las hermandades, desde el siglo VIII al XI. Lo interesante es que esto se produce en un momento en el que se nos afirma doctoralmente que un cristianismo religioso no afecta ya al hombre moderno: ¡y religioso de lo más clásico, de lo más tradicional, de lo más sufrido de todo lo religioso!

Curiosamente, Cox lo comprueba y se alegra de ello (*La Fête des Fous*). Asiste a un renacimiento de lo religioso en Estados Unidos, y se empeña en condenar la división entre Revelación y religión, fe cristiana y creencias religiosas diversas. Revaloriza la religión en tanto que tal. Siempre preocupado por estar conforme con el estado presente de la sociedad y por adoptar una actitud optimista, se alegra por el vuelo que ha tomado lo religioso, y se dispone a reintegrar al cristianismo a esa corriente. Piensa que el cristianismo será arrastrado por la ola religiosa (en lo que tiene razón, ¡pero será el cristianismo y no la fe en el Señor Jesucristo!). ¡Resulta confortador asistir al puro sincretismo entre el vudú, los tantras, el zen y el Evangelio!... Vuelve así a la posición más tradicional, más trasnochada, que ha dado nacimiento a la parte más controvertible del catolicismo. Vuelve a la época de la "querella de los ritos y de las imágenes" y adopta la posición cara a los jesuitas. (Éstos, por lo demás, tenían una comprensión lúcida y no sentimental de lo que hacían.) Estaría dispuesto a aceptar el "retorno de los muertos" malgache, en tanto que fiesta cristiana, etcétera. Vieja historia que conocemos perfectamente por una experiencia dos veces milenaria: el resultado. Pero su ciega confianza lo desorienta, perdido como está en la certidumbre implícita de que, por ser el cristianismo la mejor de las religiones, todo remozamiento religioso tiene obligadamente que conducir a un remozamiento cristiano. Herejía específicamente medieval, que establece una continuidad entre el sentimiento, la inspiración religiosa del hombre y la fe, entre las instituciones religiosas y el cristianismo. Es preferible un hombre religioso a uno irreligioso: sus exigencias religiosas predisponen para la fe en Cristo, en tanto que paracería ser, por la totalidad

de la Biblia, que ha habido allí, por lo contrario, una ruptura radical.

Además, actualmente, uno de los canales más extraordinarios de esta nueva mutación de la fe cristiana en religión, es la difusión del amor. Sobre este particular podemos encontrarnos . . . (sin juego de palabras) si los cristianos se limitan a predicar amor. Todo el amor, nada más que el amor. Entonces, no solamente el amor físico o carnal se identifica fácilmente con el otro (y, de hecho, muchos intelectuales cristianos rechazan ahora la distinción entre Eros y Ágape), sino que también se encuentra un sector de entendimiento religioso con mucha gente. No por nada muchos hippies llevan al cuello una cruz o un crucifijo: eso no tiene ninguna referencia bíblica, sino que recuerda a Jesús como un gurú, un maestro del amor, el primer hippy, etcétera. La Revelación parte, en humaredas religiosas, del amor universal, unido al orgasmo generalizado, y se expresa en el "Flower Power" o el compromiso revolucionario. Los cristianos se sienten, por fin, satisfechos de encontrarse con tanta gente con la que están de acuerdo. El amor, a condición de no especificar nada, permite disponer de una plataforma común para todos los espíritus religiosos. Y en relación con el amor, todo el mundo sabe que el cristianismo auténtico está allí. . . Así pues, el cristianismo encuentra, en todos sus aspectos, su encuadramiento religioso. Hay, simplemente (a dos niveles diferentes, lo que da mayor fuerza al análisis) una adaptación teológica por un lado, propagandista por el otro, a las necesidades religiosas de nuestra sociedad. Podemos, por supuesto, preguntarnos si con eso no asistimos únicamente a una supervivencia de las antiguas creencias, a un resabio de tradiciones que aún no se han borrado: no hay nada de eso, nos hallamos ante un remozamiento, un poderoso estallido de lo reli-

gioso, y ante un desarrollo acorde con la situación del hombre en nuestra sociedad. La religiosidad cumple actualmente, con exactitud, la misma función que asumió siempre, y de la cual Marx sólo vio una mitad, tan solamente una mitad, porque el pensamiento de Marx está actualmente fagocitado, en su autenticidad misma, por el espíritu religioso del mundo.

El Fenómeno Jesús, el Jesús Revolución, el Jesús-Desfile: "Jesús llega a París; Jesús en la cartelera", anuncia *Le Monde*; "Jesús ídolo de nuestro tiempo", pregona *Paris-Match*; "Jesús vuelve", proclama *Charlie Hebdo*; "Jesús contra la droga", sentencia *Lectures pour Tous*; "Jesús y los mercaderes", dice la primera plana del *Nouvel Observateur*... Y el desfile continúa con la gran emisión de Mauge, por Radio Luxemburgo, y con *God Spell* y *Jesucristo super-star* y también con espectáculos de segunda categoría (*Come back Jesus*, por ejemplo). Y junto a esas manifestaciones teatrales, donde se mezcla la música pop y el hippismo, hay insignias con *slogans*: "Jesús está vivo", "Jesús te ama", "Después de Jesús, lo demás (la droga) es pasta dentífrica..." Y el admirable "reloj-Jesús": en la esfera, el rostro de Jesús (¡de la raza que se quiera, blanco, negro, amarillo, árabe, etcétera!); y en el centro, el corazón de Jesús, con agujas que señalan la hora... Jesús por doquier. Con extrañas divergencias en cuanto a interpretación: si se admite corrientemente que *God Spell* es más serio (pues se limita a narrar expresivamente el Evangelio de Mateo) que *Jesucristo super-star,* simple revista de gran espectáculo, hallamos el criterio contrario en C. Sarraute, para quien *Jesucristo super-star* es una fiesta de fin de curso y *God Spell* una payasada ("el Sermón de la montaña parece de circo o de asilo"). Para Fabre-Luce, *God Spell* no es más que "confor-

mismo hippy", en tanto que *Jesucristo super-star* es una importante y auténtica obra cristiana, con una profunda perspectiva teológica... Pero dejemos las divergencias. El fenómeno, en conjunto, es un fenómeno de moda. Se sentía necesidad de algo religioso, Jesús "vende" siempre bien, y valía la pena invertir casi un millón de dólares para montar *Jesucristo super-star*, millón que quedó asegurado en la primera representación. En Francia, la puesta ha costado dos millones y el rendimiento es, según parece, cincuenta veces superior (en francos nuevos). ¿Se da con esto una nueva lectura de los Evangelios? ¡En absoluto! El descubrimiento de Jesús hippy, de Jesús enamorado de María Magdalena, etcétera, es más viejo que Matusalén. Se trata de convertir a Jesús en el personaje religioso que nos conviene. He ahí a qué corresponde el "Jesús Revolución". Resulta hoy grato, en el mundo del espectáculo y para los espectadores, que Jesús sea hippy, como resulta grato que, en un periódico socialista, Jesús esté contra los mercaderes. En lugar de ser signo de contradicción, Jesús es asimilado una vez más a nuestros deseos, a nuestras necesidades, a nuestros esquemas favoritos. De que no hay en todo eso nada estrictamente nuevo son una garantía las emisiones y el libro de Robert Mauge, que contienen todos los lugares comunes, todas las simplezas y todas las trivialidades modernas sobre Jesucristo. Y esos lugares comunes y esas trivialidades dan satisfacción al hombre. No porque Dios se haya convertido, según Mauge, en una computadora gigante o Jesucristo en "el disco de embrague de Dios en el Mundo', se ha dicho nada nuevo ni verdadero. Una vez más, se trata de imágenes falsas, falsas a fuer de tranquilizadoras y explicativas. El proceso de "religionización" de Jesucristo es siempre el mismo: encontrar un Jesús que corresponda exactamente a lo que se espera de él. No

se trata de una "modernización del mensaje evangélico cubierto de polvo por las Iglesias", sino de una adaptación a las necesidades de la conciencia y del vocabulario moderno. *París-Match* tiene perfectamente razón al titular un artículo "Jesús ídolo": es precisamente eso, o sea, todo lo contrario de lo que la Biblia proclama. Y el titular prosigue: "La angustia de los hombres de hoy convierte su imagen y su mensaje en el gran tema de la actualidad", y henos aquí de lleno en lo religioso no cristiano. Si asociamos esto con fórmulas como: "las dos grandes J: Jesús, Juventud" o "Jesús, la verdadera droga", comprobamos que se trata sin más de penetrar en las modas de nuestra época. Se trata de lo religioso puro, mezclado como de costumbre con la sexualización y la comercialización. Los jóvenes tienen, por fin, un Jesucristo permisivo que da validez a la sexualidad y al erotismo. Los que viven de una ideología científica se alimentan con el nuevo catecismo publicado por *París-Match* (Teilhard de Chardin presentado en historietas) y, por encima de todo, se gana muchísimo dinero con el "Jesús Bisness" que es el reverso de "Jesús Revolución" e inseparable de él. Los mismos que hace cuatro años difundían sexo hoy difunden a Jesucristo. Si nos preguntamos de dónde proviene esa moda, simplemente hay que considerarla como un caso particular del fenómeno general de necesidad religiosa del hombre moderno. La capacidad de satisfacción sexual es en definitiva limitada, el deseo religioso no está satisfecho. La pasión política se apaga. En Estados Unidos se ha comprobado que muchos jóvenes, exaltados-exaltantes en torno a Jesucristo, los *freaks,* antes eran políticos: ex militantes de los derechos cívicos, agitadores adversos a la guerra de Vietnam, revolucionarios... Defraudados, sin haber conseguido en la política la respuesta total, buscan en otro lugar un tema exaltador, una Causa pa-

sional. En verdad, la entrega a una causa política, si no está fuertemente orquestada como lo estuvo el hitlerismo, el comunismo o la revolución cultural, no satisface las necesidades religiosas del hombre. Uno no tarda en darse cuenta de que la cuestión extrema (por ejemplo, la de la muerte) no tiene respuesta. Y a fe mía, Jesús no está tan mal. Con su asociación al amor, la muerte, el sacrificio, la alta filosofía, que por lo demás se puede mezclar con el hinduísmo y, finalmente, la relación Jesús-Droga... Todo lo cual es muy satisfactorio. Por otra parte, este mundo es muy desagradable, brutal, odioso, necesitamos "calor humano", "comunión", "amor", todo lo cual evoca inmediatamente las bellas imágenes del niño Jesús de Belén. Por lo demás, hace tiempo ya que estaba anunciado. ¿Cómo no pasar del "Flower Power" y del "amor hippy" a este Jesús que sólo habló de amor? ¿Cómo no pasar del rito comulgatorio (distribución de pan) del "Bread-and-Puppet-Theater" a quien instituyó esa comunión? Se necesita quien restablezca el amor, la paz, etcétera.

Consiguientemente, no se puede realmente afirmar que la publicidad haya *creado* este movimiento. La publicidad ha utilizado, explotado lo que estaba latente. Y nos hallamos entonces en presencia de un fenómeno típicamente religioso: o sea, *existencia de la necesidad latente* de una satisfacción de sensibilidad estético-comulgatoria, al *mismo tiempo* que de una respuesta última a las cuestiones de la vida y de la muerte. *Formulación de una respuesta* colectiva y espectacular a esa espera que es satisfecha (y aquí entra en juego la publicidad como en todas las religiones, ritos, espectáculos, etcétera).

Objetivación del medio provisto por la multiplicidad para satisfacción de las necesidades que se torna real por la adhesión masiva de aquellos que con eso logran una respuesta. La publicidad no hace otra cosa que explotar

y dar forma. La publicidad no crea la exaltación, el fervor, la expresión de los bailes semieróticos, etcétera, que practican los *freaks*. Pero les facilita la posibilidad de cristalizar sus difusas creencias. Es probable que, en Francia, este movimiento religioso no logre alcanzar la amplitud que tiene en Estados Unidos. En este último país siempre ha habido tendencia al *revival* y las formas de expresión religiosas de los *freaks* están muy influidas por la piedad de los negros, sus danzas, sus cantos, etcétera. Además, se dice a menudo, el escepticismo, el racionalismo francés son hostiles a esos fenómenos. Por último, la juventud francesa está más politizada y menos drogada a la vez que la estadounidense. Todo lo cual es parcialmente exacto, pero torna tanto más impresionante el éxito evidente del "Jesús Parade"...

¿No será (como de costumbre) simple retraso de la juventud francesa, que empieza a cansarse de la política y a drogarse bastante? Todas las esperanzas tienen cabida: si aún no se tiene el "Jesús Trip", se están reuniendo los elementos necesarios. Por lo demás, los efectos de la publicidad ya se han hecho sentir. Se ha producido una modificación evidente en las opiniones religiosas de los franceses: Es sorprendente saber, según sondeo efectuado por el I.F.P. a principios de 1972, que actualmente el 75 % de franceses cree en Dios, el 50 % en la Resurrección y el 32 % en que Jesús está actualmente vivo. Tales resultados superan el doble de los obtenidos en 1960. Evidentemente, no nos hallamos en presencia de una conversión de los franceses a la verdad de la Revelación, sino ante la respuesta religiosa a la publicidad religiosa... El fenómeno Jesús es un testimonio fenomenal de la religiosidad en los medios ateos y secularizados.

III. Nota conjunta

No puedo menos que plantear aquí la cuestión de saber si cuanto acabo de escribir trata en efecto de religión o si, por lo contrario, se trata de un abuso en los términos, un "es un decir", una comparación sin rigor y por consiguiente sin consecuencias.

No puedo menos que plantear aquí la cuestión de saber si cuanto acabo de escribir se refiere, efectivamente, a religión, o si, por lo contrario, implica un abuso en los términos una "forma de hablar", una comparación sin rigor y, por lo tanto, sin sentido. Subrayaré en primer término que al principio no me he permitido facilidad alguna en el presente análisis. No he elegido una definición arbitraria de la religión, ni formulado conceptos personales, elegidos para comodidad de la exposición. Si he recabado las definiciones groseras de la religión, ello es debido a que no hay ninguna sobre la que sociólogos e historiadores de las religiones logren ponerse de acuerdo. Pero he utilizado con cuidado las formas y las funciones generalmente aceptadas. No he partido de la observación de los hechos que hubiera deseado calificar de religiosos para elegir, sobre esa base, una definición cómoda de religión. He partido, por lo contrario, de la observación de aquello sobre lo cual todo el mundo está de acuerdo, pero rechazando evidentemente la asimilación de la religión en general a las cuatro "grandes" religiones, y manteniendo también una especificidad del fenómeno religioso, al que no puedo asimilar cualquier otra manifestación de una "superestructura", de las "ideologías", de las "imágenes culturales"... Ha sido, pues, partiendo de una realidad religiosa caracterizada que he logrado considerar que la actitud corriente del hombre moderno es esencialmente religiosa. Pero topamos aquí

con otro obstáculo: ¿no les faltará algo esencial a estas religiones seculares, o sea, un Dios o, bien, un Trascendente? Diría que, precisamente, hay que distinguir entre la religión y Dios. Anteriormente vimos que el dios no es indispensable para la religión. "No es el dios quien hace a la religión, es la religión la que hace al dios, incluso cuando se niega a darle un nombre" (Crespy). En las religiones, Dios es una comodidad que sirve para concretar, centralizar, especificar, el conjunto de orientaciones religiosas; sirve como orientador y como explicación. Pero ese Dios jamás es la pieza central del fenómeno religioso [1], es una perspectiva más adoptada a partir del judaísmo, del cristianismo y el islam: porque allí la presencia del Dios precede a la religión y ésta, a la postre, deriva de él, nos inclinamos a creer que tal cosa es específica de la religión, mientras que, por lo contrario, esos tres ejemplos son excepciones en el mundo religioso. Por tal razón es muy frecuente, en la historia de las religiones, ver religiones que siguen fieles a sí mismas, pero cambian de objeto, o sea, de Dios. La permutación de los dioses es un fenómeno harto conocido, pero que no sería concebible si Dios fuera el eje central, inherente al sistema y característico de éste. Lo propio ocurre con lo Trascendente: no hay que olvidar que, desde un punto de vista sociológico, el hombre, o sea, el cuerpo social, designa

[1] Sobre este particular hay que destacar el importante artículo de Granel sobre la situación de la no creencia (*Esprit*, 1971), en el que demuestra que existe un "problema de la Iglesia" pero no existe, actualmente, en Francia, "problema de Dios", o sea, que la posibilidad de la fe en Dios sigue perfectamente abierta, a condición de no plantear a Dios como problema. "El pensamiento contemporáneo, con todo su ateísmo así como con su intrepidez en el dominio de la sexualidad, de la crítica política, de la distinción de la mitología humanista, en nada aleja de Dios y, en verdad, en nada afecta a éste..." Si hay creencia respecto a Dios se debe a la

y especifica lo Trascendente. Lo Trascendente no es una realidad existente en sí, sino una especificación formulada por el hombre, y esta designación no es universalmente necesaria para que haya religión.

Otra objeción: "Toda sociedad implica una cultura, un conjunto... de formas de vida y de pensamiento que se imponen por sí solas, unas veces como evidencias y otras como obligaciones o prohibiciones. Las religiones de salvación, que eran uno de los elementos entre otros de la cultura, están declinando... La secularización de la sociedad industrial no crea, sin embargo, la necesidad de una religión de recambio: los imperativos sociales, entre los que figuran los imperativos religiosos, sólo constituyen una categoría, que sigue ordenando la existencia colectiva..." (Aaron [1]). O sea: los imperativos y las prohibiciones no son necesariamente indicio de religión. Se trata simplemente de imperativos sociales, entre los cuales está la religión, que ha sido superada. Aaron responde a esto indicando que las religiones seculares constituyen "la forma extrema adaptada a los períodos de crisis de un fenómeno manifiestamente ligado a la civilización industrial", o sea la "dialéctica de la Universalidad". Ésta sólo puede desempeñar una función a condición de que exista una problemática religiosa. No insistiré aquí en su demostración pero agregaré lo siguiente: en el fondo esta objeción significa: "¿Qué sentido tiene hablar aquí de religión, puesto que el concepto de imperativo social basta

---

forma religiosa del cristianismo y a la cortina formada por la Iglesia. Ésta tiende, pues, a disociar radicalmente la posibilidad de la fe en Dios y Jesucristo y la creencia en la religión cristiana. Pero hay que admitir entonces la reciprocidad, o sea que resulta totalmente normal que se constituya una religión sin referencia alguna a un Dios trascendente.

[1] R. Aron, *Les Désillusions du Progrès* (1969).

ampliamente?" ¡Pues no!: ese concepto es demasiado ambiguo y en él cabe casi todo. Además, el fenómeno religioso, según hemos tratado de mostrarlo, no se caracteriza sólo por la existencia de un imperativo. Es un conjunto complejo. Por último, nos parecía esencial indicar que las opiniones y actitudes del hombre occidental actual son específicamente religiosas; es decir, que entre las formas posibles del imperativo social, es la forma religiosa la que ha triunfado nuevamente. Así, esas objeciones me parecen sin fundamento.

Pero topamos aquí con otra cuestión: ¿hay en realidad renacimiento de lo religioso o descubrimiento de una constante? No volveré a insistir sobre lo que ya he dicho respecto de la "naturaleza religiosa del hombre". Sobre ese particular, practico un completo agnosticismo. Compruebo sólo que, desde el punto de vista histórico, hubo en el siglo XIX una voluntad de eliminar radicalmente lo religioso. Todo convergió en ese sentido. Las experiencias politicosociales, la práctica cotidiana, la traición de la Iglesia, el triunfo de la ciencia, la propaganda racionalista. Hubo voluntad explícita de racionalidad, y un fracaso evidente, clamoroso, del cristianismo. El siglo XIX y el principio del XX presentan un fulminante avance de racionalismo, cientificismo y secularización. Lo cual sólo cumplió una función respecto del cristianismo. Hay un retroceso no menos evidente del cristianismo. Ahora bien: lo que pudo hacer creer que se trataba sólo de la realización de la profecía de Saint-Simon es no solamente el hecho que hemos señalado de la identificación ideológica entre cristianismo y religión, sino también el hecho de que el cristianismo, desde hacía mucho tiempo asimilado al cristianismo, no lograba disociarse de éste: hubo, durante ese período, retroceso de lo religioso porque lo reli-

gioso no hallaba nuevas formas, a pesar de los balbuceos que se manifiestan en el romanticismo y el racionalismo. Después, en el momento en que la derrota del cristianismo se torna evidente y cuando ya ha transcurrido también cierto tiempo, como para permitir la separación de lo religioso, su inversión en nuevos objetos y su elaboración de nuevas formas, surge de nuevo la religión. Se ha producido, pues, un hiato momentáneo. Pero, en el fondo, se comprueba que esas interrupciones se producen siempre que un sistema religioso zozobra y otro lo suplanta: jamás la sucesión es inmediata, la sustitución no es automática y los hombres que viven en ese período se lamentan de la irreligión de su época, de la pérdida de las tradiciones sagradas. Disponemos de numerosos testigos a lo largo de la historia, tanto en Occidente como en China. Pero no nos sorprende, porque esos períodos nos parecen breves (a dos mil años de distancia, ¿qué nos puede parecer un "agujero" de medio siglo o incluso de un siglo?), mientras que el nuestro nos parece largo...: simple efecto de óptica histórica. Luego, porque los antiguos testigos del desarrollo de la irreligión se lamentaban considerando que se perdía un valor, actitud pasatista que nosotros rechazamos, en tanto entonamos el himno de la victoria y de la liberación del hombre. Nos parece, pues, que nuestra época es nueva. Pero la experiencia histórica muestra que los excelsos y virtuosos que se lamentaban no tenían razón, y el análisis sociológico muestra que los exaltados de la irreligión, de la racionalidad y del hombre adulto sucumben al mismo error.

Y una última cuestión: H. Cox, en *La Cité séculière*, admite que en nuestra época existen elementos religiosos en ciertas ideologías políticas, en actitudes mágicas, en ceremonias (¡como la elección de Miss América, según

dice!), pero, para él, todo eso es sólo un vestigio de creencias sociales. Se trata de supervivencias de secuelas mágicosociales, de la persistencia de un pasado tribal y pagano..., todo lo cual está ya condenado, superado; el verdadero movimiento no está ahí. Cuando todo eso presenta cierta vitalidad (como el nazismo) es una regresión condenada por la historia. Resulta evidente, para Cox, que nada de lo religioso puede subsistir ante el desarrollo de la ciencia en general y del psicoanálisis en particular. Ahora bien: el argumento de Cox me parece extraordinariamente superficial. En primer lugar, porque dicho autor no se ha tomado la mínima molestia de analizar esos fenómenos religiosos, a los que trata muy sumariamente. Por otra parte, no demuestra en parte alguna que se trate de vestigios. Es una forma de desentenderse del problema. "Hay, por supuesto, fenómenos religiosos, pero no vestigios", nada más. Tendría que probar que se trata de supervivencias que están condenadas y no de resurgimientos. Pero no hay ni la mínima prueba, ni un estudio serio. No se sabe, por lo demás, qué entiende Cox por religión. Nos hallamos en presencia de una apreciación, de una elección: "Entre el movimiento científico-racional-irreligioso y los fenómenos religiosos, decidimos que el futuro es del primero y que los segundos son vestigios tribales..." Aunque decisión no significa razón. Sería menester, por lo menos, que Cox hubiera respondido a las siguientes preguntas: ¿por qué, tras un período de retroceso religioso hacia la racionalidad, se asiste a un resurgimiento? (pues se trata de una revivificación y no de una simple persistencia, lo que tiene un sentido totalmente diferente); ¿cómo se comprende que un movimiento profundamente irreligioso como el marxismo haya engendrado una de las principales religiones del mundo moderno?; ¿cómo se comprende que pueblos en vías de

laicización y científicamente muy adelantados, como el alemán, se hallen bruscamente cristalizados en una unanimidad neo-religiosa con el nazismo?; ¿cómo se comprende que se produzca una verdadera transferencia de lo sacro al objeto desacralizante?; ¿y se puede aún esperar una salvación procedente de la técnica cuando ésta se convierte en lo sacro, o de la ciencia cuando ésta es vivida como si fuera un mito? Por último, ¿se puede considerar como una supervivencia, en lo sucesivo condenada, un conjunto de fenómenos que conciernen a más de tres cuartas partes de la humanidad secular, adulta y occidental? Pero todas estas cuestiones ni siquiera se le ocurrente a Cox, que prefiere dormir con toda seguridad sobre sus afirmaciones dogmáticas. Cierto es, por otra parte, que parece igualmente haber descubierto una cierta dimensión religiosa del hombre moderno, a la que hace alusión en su libro *La Fête des Fous*. ¡Pero el problema estriba entonces en saber cómo conciliar *La Fête des Fous* con *La Cité séculière*.[1]

[1] El caso de Cox resulta extraño. Sus primeros dos libros parecen exactamente contradictorios. En *La Cité seculière*, explica que el mundo moderno es secular, que la naturaleza está desencantada y la política y los valores desacralizados, que el hombre es un ser racional y mayor de edad, que la urbanización produce fenómenos como el anonimato, la movilidad, el pragmatismo, la profanidad, y que bien está que así sea, que esta nueva situación es perfectamente conforme a la intención de Dios para con el hombre. Justifica absolutamente esta situación desde el punto de vista cristiano. El trabajo debe estar emancipado de la religión, la cultura debe estar exorcizada de todo vestigio religioso, la Iglesia debe adaptarse a un mundo secular, y la teología debe hablar de Dios como de un problema sociológico o político. Pero en *La Fête des Fous*, el mismo Cox explica, con la misma convicción, que el hombre no puede vivir sin fiesta y sin fantasía; que, en el mundo moderno, el hombre se encuentra terriblemente solo, pobre, despojado, porque no tiene ya la dimensión de la fiesta (que, en sentido estricto, es la dimensión

religiosa). Que la fiesta corresponde a una orientación *típicamente* cristiana, que los hombres (los hippies, por ejemplos) están redescubriendo la fantasía, saliendo de la opaca racionalidad técnica, retomando los mitos en su esencia, y que la droga es una bendición porque gracias a ella se puede volver a tener una experiencia mística y que la función del cristianismo y de la Iglesia consiste en reincorporar junto a los hombres, los ritos, las fiestas, la danza en el culto, y en vivir la fe como un juego (dimensión típicamente religiosa). Tras haber afirmado que era maravilloso haberse desembarazado de la religión, proclama que es una gran ventaja que, a pesar de la secularización, la *mística* esté otra vez a la orden del día.

Cox combate, pues, por rehabilitar la religión desde un punto de vista cristiano. Descubre, ya lo dijimos, la continuidad entre religión y cristianismo. Y encuentra sospechoso el movimiento de separación de lo religioso y lo cristiano. Por lo contrario, el deber cristiano consiste ahora en penetrar en ese "renacimiento espiritual" y en asociarse a él... No formularé aquí la crítica de las monumentales ignorancias de Cox desde el punto de visto histórico de su fundamental incomprensión de la sociología del mundo moderno, de la incertidumbre de sus conceptos, de la carencia de todo método científico, de la increíble debilidad de sus construcciones. Quisiera sólo señalar la explicación de Cox acerca de esa contradicción fundamental entre los dos libros (prefacio de la edición francesa). Admite que se puede estar desconcertado por lo que ciertos lectores consideran como un cambio total. Por un lado, opina que no se trata de un cambio completo (sin embargo, o bien la sociedad está realmente secularizada o bien admite un renacimiento religioso: ¡ambas cosas no son conciliables!), pero sobre todo ofrece la prodigiosa explicación siguiente: "Lo que sigue en pie es mi actitud fundamentalmente llena de esperanza hacia el mundo moderno"... Aquí reside, en efecto, todo el pensamiento (si cabe decirlo así) de Cox: sea lo que sea el hombre moderno, haga lo que haga, sea cual fuere la orientación de nuestra sociedad, eso está *bien*, eso está lleno de esperanza, es conforme a la voluntad de Dios. Un análisis simplista nos lleva a afirmar que partiendo de la ciudad y de la técnica, es un mundo racional, secular, etcétera. ¡Qué maravilloso y qué cristiano! Otro análisis no menos simplista, partiendo de la droga, los hippies, el utopismo, nos lleva a afirmar que volvemos a encontrar la fiesta, el mito, etcétera. ¡Es aún más maravilloso y más cristiano!

Cox redescubre, pues, las grandes funciones tradicionales de la Iglesia cuando bendecía los cañones, las jaurías de caza y las orques-

tas de baile: el hombre puede hacer cualquier cosa, la Iglesia debe estar presente para cerciorarlo de que todo es según la voluntad de Dios y que el futuro le pertenece.

Cox es un teólogo medieval en el sentido de que procura integrar el cristianismo en la cultura (sea la que fuere) de una época. Actualmente, es nuestro más importante testigo de la nada teológica.

CAPÍTULO 6

LAS RELIGIONES SECULARES (continuación)

LA RELIGIÓN POLÍTICA

I. La aparición de las religiones políticas

Cuando R. Aaron acuñó la expresión "religión secular", lo hizo esencialmente pensando en la religión política. Hemos visto ya que es menester concederle a la misma una extensión mucho más considerable. Pero la religión política sigue siendo, empero, una forma central, decisiva, ejemplar, de la vida religiosa del hombre moderno. Lo hasta aquí expuesto se refiere a una experiencia religiosa general, más o menos permanente, comparable con el curso de la historia, y se expresa por actitudes comprensivas. Por lo contrario, lo que vamos a examinar ahora, y que nace específicamente en el Occidente moderno, se ha edificado sobre la infraestructura cristiana y puede ser expresada con los rasgos del cristianismo. Es también un aspecto de la poscristiandad: el legado *religioso* del cristianismo ha sido asumido por las grandes corrientes políticas y por la Política. En efecto: no sólo descubrimos la expresión a diversos niveles, desde los más evidentes a los más sutiles, de tendencias religiosas latentes, de fijación de lo religioso sobre objetos que no están destinados a ello, de floraciones religiosas inesperadas,

pero siempre involuntarias e inconscientes. Existen también religiones organizadas, claramente instituidas en tanto que religión, que implican el dogma, el mito, los ritos, las constituciones en forma de Iglesia, las concentraciones comulgatorias y sacramentales, la irracionalidad total, la dialéctica de la angustia y del consuelo, la expresión mística y la oración, la interpretación global del hombre, del mundo y de la historia, la designación de herejes... Se trata de religiones políticas... Tras haber sido dominada por el fenómeno religioso en tanto que esfera subordinada y tras haber conquistado su autonomía respecto de las religiones instituidas, la política ha efectuado, desde hace medio siglo, una entrada triunfal en lo religioso. Lo político se ha convertido en la religión suprema de nuestra época. La evolución se ha efectuado con el desarrollo del Estado, con su necesidad de influencia psicológica y espiritual, por una parte, y con la aparición, por otra, de ideologías de nuevo cuño. Se puede definir la ideología como "una interpretación más o menos sistemática de la sociedad y de la historia, que los militantes consideran como la verdad suprema". Con el desarrollo de las naciones, los Estados modernos y sistemas democráticos, se han multiplicado las ideologías, pero surgieron luego ideologías de tipo particular, con el marxismo-leninismo-stalinismo" y el hitlerismo, que entraron directa y explícitamente en competencia con el cristianismo y que pretendieron ser superiores a las religiones trascendentales y reemplazarlas. Ahora bien: esto correspondía a la crisis y al retroceso del cristianismo. Esas ideologías asumieron entonces, en realidad, las funciones y las características de las religiones aludidas y, en particular, del cristianismo. Se convirtieron en una especie de sustituto. La historia del marxismo-leninismo-stalinismo es realmente extraordinaria. Durante el siglo xx, el conjunto de teo-

rías filosóficas y económicas de Marx representaban un sistema completo de explicación e interpretación del mundo, con una visión global del sentido de la historia y de su movimiento, que aseguraba al hombre que su vida tenía sentido. Pero, aunque implicaba ya una especie de resultado inconsciente del judeo-cristianismo, este pensamiento no era aceptado por los que se declaran marxistas, sino bajo su aspecto científico, análisis general de las realidades de la época, prolongado con hipótesis, sobre el futuro y sobre la acción a desarrollar, pertenecientes al dominio de lo probable y lo racional. Sin embargo, como bien lo ha señalado M. Garder ("Una teocracia materialista", *Le Monde*, abril de 1970), Engels había "dotado" a ese sistema de una especie de divinidad al enunciar un verdadero postulado metafísico según el cual "la materia no se crea, evoluciona". Llegaba a la deificación si no de la materia, por lo menos del impulso vital, o sea, del mecanismo de la evolución dialéctica de la materia. Esta idea armonizaba, por lo demás perfectamente con la de Marx, quien, sin embargo, jamás fue tan lejos. La dialéctica histórica podía, en rigor, ser también considerada como una especie de *deus ex machina*. Cabe subrayar, por lo demás, que toda la obra de Marx está sumida en una especie de atmósfera, de ambiente, de clima religioso, producto obviamente de la fuerte impregnación judeocristiana que había recibido en su juventud y en su infancia, y que él mismo reconocía. Marx jamás logrará desprenderse totalmente del profetismo de Israel. Eso es, en efecto, menos fácil que invertir un sistema de pensamiento como el de Hegel. Pero el carácter religioso surgirá bruscamente cuando se efectúe la conjunción de este pensamiento con Rusia. No me atrevo a decir "con el alma rusa". Actualmente la categoría de alma es rechazada. Se ha producido un fenómeno idéntico al de la transforma-

ción del cristianismo, de no-religión en religión, por su adopción en los medios imperiales de Roma. El poder del zar era religioso, implicaba para todo el pueblo una orientación y actitudes religiosas. Y una cosa tal no se destruye tan fácilmente como un régimen. Al igual que los ritos y panegíricos que se dirigían al emperador pagano siguieron siendo los mismos cuando se dirigieron al emperador cristiano, así la fe religiosa en el zar ha seguido siendo la misma cuando se ha dirigido al emperador marxista. Se constituyó una religión popular del poder, tanto más necesaria por cuanto ese poder había matado al zar, sacrilegio inexplicable que proyecta lo sacro sobre el asesino. Al dotar de fe a un sistema que estaba dispuesto a tornarse religioso, esa transferencia será la encrucijada de la religión materialista. Las tareas concretas de Lenin, su organización de un partido construido a imitación de la Orden de los jesuitas y a imagen de la Orden de los caballeros porta-espada (él mismo lo dice claramente), la acentuación del papel del proletariado y la consagración del libro escrito por Marx, las obras concretas de Stalin, que instituyeron una liturgia, una dogmática, una inquisición y hasta herejes, iban muy pronto a confirmar esa religión, organizándola según el proceso seguido por el cristianismo y convirtiéndola en una "réplica materialista de extraordinaria similitud morfológica con el catolicismo romano".

Este fenómeno de transformación del marxismo en religión ha sido estudiado de forma sistemática por Monnerot, en su admirable *Sociología del comunismo*, y por R. Aaron. Pero ha sido, además, objeto de numerosos testimonios, desde Berdaiev hasta Solyenitsin. Pero el testimonio más impresionante nos ha sido ofrecido por A. Robin en *Fausse Parole*. Debido a su profesión, Robin tuvo que escuchar diariamente la totalidad de las emisiones en

lengua rusa de 1945 a 1955: y él, que era fundamentalmente antirreligioso, acabó demostrando los mecanismos específicamente religiosos de la relación con Stalin. Ahora bien: tanto en sus obras como en las de otros, cabe señalarlo, no se trata en modo alguno de una confusa idea de la religión, de una atribución superficial de calificativo religioso... (está pronto dicho: es propio de periodistas afirmar que el hitlerismo, el leninismo y el stalinismo eran religiones...). No se trata de esto: se trata de análisis extremadamente precisos y rigurosos de esos regímenes, se trata de una identificación casi total de todo cuanto se ha llamado religión en el curso de tres mil años de historia, con el fenómeno político así encarnado. Y tanto los jóvenes fascistas como los jóvenes stalinianos representaban, desde el punto de vista fenomenológico, un prototipo religioso indiscutible: eran psicológica e intelectualmente idénticos a los jóvenes católicos integristas ultramontanos de los años 1900. Ahora bien: el fenómeno religioso se aceleró en el mundo comunista a medida que entró en competencia con el hitlerismo. Resulta inútil formular de nuevo la demostración del carácter místico y religioso, *ante todo*, de este movimiento (antes de ser la expresión de una fase de la lucha de clases, antes de ser una respuesta a una situación económica, antes de ser una transformación del espíritu alemán fundamental, el nazismo es una inmensa pulsación religiosa), tanto en su inspiración como en sus formas. Por otra parte, los hombres no alemanes de la época no se equivocaban; la expresión más corriente de 1930 a 1936 era: "Frente a la mística nazi sólo nos cabe esperar una cosa: tener, nosotros también, una mística para la juventud". Esto fue particularmente advertido en los medios comunistas. El comunismo se hallaba en presencia de una mística explosiva, invasora, y se vio obligado a luchar

en el mismo terreno. La democracia fue incapaz de situarse a ese nivel, no podía erigirse en religión; por lo contrario, el camino ya estaba trazado y la aventura iniciada en el comunismo leninstaliniano; lo único que el nazismo hizo fue acelerar y consolidar la transformación. Aunque este rasgo adquirido era irreversible. Vencido el nazismo, la religión siguió en pie. Y fue una religión comunista global, que afectaba a todos los regímenes comunistas. A su vez, China ha emprendido la misma vía. Actualmente, el nuevo avatar de la religión política es el maoísmo. Y en éste podemos percibir los mismos rasgos (mística, irracionalidad, partido-clero, identificación del dios, atributos de la divinidad, etcétera), que en sus antecesores, junto con la intransigencia dogmática a toda discusión, la interpretación global de todas las cosas, la absorción totalitaria de todas las actividades y sentimientos, y la exclusión de cualesquiera otros valores (por ejemplo, culturales: resulta sorprendente la destrucción sistemática de obras de arte del pasado, durante la revolución cultural), con la interpretación de todas las conductas (acusación contra la esposa de Liu Chao Ki, contra su elegancia, su educación, su manera de comer), con la edificación de una jerarquía moral y espiritual y, sobre todo, de la célebre voluntad de creación de un hombre nuevo virtuoso. Volveremos sobre el asunto.

Pero mientras ciertos regímenes se volvían religiosos, por todas partes se efectuaba el proceso de sacralización del Estado. Fue el encuentro de estos dos fenómenos lo que condujo a la situación presente. La política se ha convertido en religión no sólo porque la religión política del nazismo y del marxismo ha ido conquistando poco a poco todas las formas políticas, sino también porque éstas sólo eran susceptibles de dicha evolución en la medida en que el objeto de la política, el poder del Estado,

se había tornado también algo sacro. Tal el conjunto de acciones y de reacciones que culmina en religión secular.

II. Las formas extremas

Para analizar la religión política en sus estructuras, comparables, en todos sus aspectos, a las del cristianismo, hay que observar las formas extremas que asume en el stalinismo, el hitlerismo, el maoísmo, pero haciendo hincapié en el hecho de que no se trata de casos aberrantes, sino, por lo contrario, de casos ejemplares. Es falso que Stalin haya sido un estúpido neurótico, atacado por la manía persecutoria y una enfermedad tiránica. Es falso que Hitler haya sido un paranoico inculto y ridículo, atacado por el delirio de grandeza. Fueron la exacta encarnación de lo que era posible realizar en un momento determinado de la vida política. No se trata de accidentes superados: seguimos viviendo exactamente bajo su impulso. Y recíprocamente, Stalin es el fiel continuador de Lenin, como lo prueba Mao. El primer hecho religioso que salta a la vista en este régimen, es el culto de la personalidad. Resulta interesante destacar el uso de la palabra "culto", que no ha sido aplicada en este caso por cristianos sino por marxistas. Ahora bien: ese culto de la personalidad se halla ya en potencia en Lenin, no porque alguna vez lo haya deseado para sí, sino porque lo preparó al afirmar la validez de la dictadura *personal.* No hay que olvidar que fue él quien esterilizó los *soviets* y acusó a la dirección colegial así como a la autogestión. En 1920, ante el IX Congreso del Partido Comunista ruso, declaraba: "La democracia socialista soviética no es en modo alguno incompatible con el poder personal y la dictadura... La voluntad de una clase es a veces realizada por un dictador, que, a veces, por sí solo hace mucho más trabajo y es a menudo necesario..." A menudo solía

volver sobre el asunto; en tales ocasiones, afirmaba que la dirección colegial no es en modo alguno la expresión de la dictadura del proletariado. Pero a partir de ahí, la desviación hacia el culto de la personalidad era inevitable, con el doble factor de espontaneidad popular (*todas* las esperanzas puestas en un hombre adorado con fervor) y de voluntad de eficacia del dictador (la acción psicológica indispensable para que la autoridad sea aceptada): se podría con precisión, rasgo por rasgo, atribuir a Lenin lo que pasó con Octavio Augusto, que fundó la religión política imperial. El culto de la personalidad conduce en realidad a la divinización del dictador. El dictador es el ser supremo, correspondiente al Dios Persona del cristianismo. Es mucho más que un jefe carismático. Por supuesto, el dictador también lo es. No se trata de poner en duda el análisis de R. Caillois. Pero, una vez en el poder, la adoración colectiva lo deifica porque posee no sólo los dones sino la totalidad del poder. ¡Y nos encontramos con textos que sólo tienen su parecido en las religiones estereológicas de los Seléucidas! Mao, como Stalin, es el procreador universal, el fecundador, la Providencia. La persona de Hitler como la de Mao es considerada trascendental por sus fieles. No hay que tomar las proclamas que les conciernen como textos sin sentido: hay, por lo contrario, que aceptarlas por el sentido que tienen las palabras. Nadie reía cuando Hitler declaraba que era enviado del Todopoderoso y que establecía su reino para mil años. Los jóvenes hitleristas que morían invocando en voz alta el nombre del Führer lo consideraban una divinidad auxiliar y trascendente por la cual era preciso morir y que ayudaba a bien morir. Nadie reía tampoco cuando oía que "José Vissarionovitch Stalin era el hombre más genial, más amado, más sabio que el mundo haya conocido nunca". "Eres el único que te

preocupas por los pobres y que proteges a los oprimidos" (citas exactas). Nadie reía. Ni siquiera los adversarios. Y ahora, todo eso ha sido olvidado. Sin embargo, se trataba de proclamas de amor y de fe, de amor y fe inquebrantables por ser religiosos. Tampoco nadie ríe cuando se canta que Mao *es* el sol rojo que alumbra toda la tierra, que él asegura y permite una buena cosecha y que, mediante la aplicación del pensamiento de Mao, progresa la investigación científica o puede efectuarse una operación quirúrgica difícil. "Yo lo cuidaba, Mao lo curó", fue literalmente lo que declaró en mayo de 1970 un gran cirujano chino. Estos dioses son, en realidad, dioses con todos los atributos clásicos de la divinidad. De allí, dicho sea de paso, el embalsamiento de Lenin y su adoración en el mausoleo. Napoleón habría gozado de igual adoración, de igual veneración, si el cristianismo no hubiese sido en su época todavía tan poderoso y no hubiese prohibido una divinización de esa índole. Pero en el momento de vacío creado por el retroceso del cristianismo, y muerto ya Dios, muerte por lo demás vivida antes de ser discernida por los teólogos, se produjo un fenómeno de sustitución, de reemplazo. Lo que goza del poder extremo, verdaderamente del poder absoluto de vida y muerte, está representado en Dios, porque es la imagen que se impone en el Occidente cristiano.[1]

El caso extremo nos lo proporciona N. Krumah. Si no estuviera situado en el clima general de las religiones seculares, se podría decir que representa simplemente un caso de delirio paranoico, un *happax* sin interés. En cambio, dentro de la corriente general, es maravillosa-

[1] Repito, con el fin de evitar confusiones, que, en mi criterio el maoísmo se ha orientado en ese sentido de resultas y por imitación del stalinismo, con la mezcla de actitudes antiguas hacia los emperadores.

mente representativo, habiendo llevado al extremo la religión política. Es el Mesías, el Redentor (*osagyefo*, título que lleva oficialmente). Se halla normalmente en pie de igualdad con Buda, Mahoma y Jesucristo. Es *kasapeko* (el que habla una vez y por todos), *oyeadieye* (renovador de todas las cosas) (extraordinaria reproducción de títulos soteriológicos). En las escuelas se enseña que Krumah es "el igual de Dios y Dios él mismo" y, al mismo tiempo, cosa que cae de su peso, que es inmortal. Todo ello se acompaña del poder más absoluto, más arbitrario, más insolentemente personal, más tiránico, que nuestra época, de 1953 a 1966, haya jamás conocido. Pero cuando algo marcha mal..., como en todas las monarquías divinizadas, no es el dios quien se equivoca, sino su clero. Cuando se muere, su adversario puede decir: "El osagyefo no ha sido nunca culpable de exceso alguno; éstos son atribuibles a ciertos miembros de su entorno...": discurso religioso clásico. Ahora bien: ningún control es tolerado en las decisiones perfectamente autocráticas del Mesías. Las penas de muerte que pronuncia son perfectamente suyas y totalmente arbitrarias. Sin embargo, es muy respetado por los europeos y por el Consejo Ecuménico de Iglesias. Su fórmula (blasfema para un cristiano ...), "Buscad primero el reino político y lo demás os será dado por añadidura...", fue frenéticamente aplaudido en la conferencia "Iglesia y sociedad" del Consejo Ecuménico (1966). Dios hecho carne, perfecto ejemplo de la religión política bendecida por las autoridades religiosas...

Pero el dios no reina solo. De la misma forma en que el cristianismo, contrariamente a su doctrina inicial, pobló el cielo de un enjambre de personajes cercanos a Dios, a los que se les tributaba igualmente veneración y que servían de ejemplo de la vida aceptada por Dios —los santos—, la religión podítica crea un panteón de

héroes. Sin duda, esto guarda relación con el patriotismo, y existe, sin duda también, necesidad de remitirse a ejemplos morales. Por añadidura, los movimientos revolucionarios se encarnan siempre en los héroes. Pero me parece que los héroes modernos, a pesar de las diferencias de tema, de contenido, de motivación, están muy cerca de los héroes legendarios, tanto de la leyenda pagana, que crea semidioses, como de la leyenda cristiana, que tiende, en efecto, a asimilar el héroe con el santo. ¡Cuán cerca del santo están los héroes de la Edad Media! En el siglo XIX parecía que el santo se volvía laico; pero ahora, en cambio, vemos resurgir el héroe sacro. En realidad, ninguna cultura, ninguna sociedad, puede subsistir sin un ejemplo de vida, absoluto, irrecusable, no criticado: se precisa un hombre que, como tal, pueda ser mostrado, exhibido como ejemplo indiscutible. En nuestra era laica, se ha buscado a tientas dicho modelo. Era preciso encontrar a quien adorar.

Las *stars* y los campeones han provocado cierto frenesí, pero sus vidas eran demasiado vacías, demasiado insignificantes; sobre todo, no guardaban relación alguna con un dios. Por lo contrario, el héroe moderno, héroe del trabajo, héroe de la revolución, héroe de la devoción a un dios, es un modelo total, porque está consagrado por el dios. Es la vida propuesta por el dios y a él dedicada, y su parecido en todas las religiones seculares es absolutamente prodigioso. Son las mismas calidades las que se elogian, es la misma inspiración. No hay nada que se parezca más a Horst Wessel que Mîn Ho... Aquí, como en todo lo demás, el maoísmo ha desarrollado la herencia del stalino-hitlerismo hasta sus últimas consecuencias. Los héroes maoístas son un ejemplo para los demás. Héroes populares, a la altura de todos los hombres debido a sus orígenes, se elevan a la cumbre de la vida por sus relaciones

con dios, exclusivamente (y ello a pesar de la condena oficial del individuo y la afirmación de que sólo las masas son héroes). El héroe se nutre ante todo del pensamiento de Mao. En nombre del dios todo lo soporta. "El sufrimiento no es nada, lo realmente horrible es no tener el pensamiento de Mao en el espíritu..." La vida del héroe es cuidadosamente explicitada de modo tal que pueda servir exactamente de modelo y de intercesor: "El héroe es la aplicación viva del pensamiento de Mao, el pensamiento encarnado." La inmensa mayoría de los héroes muere pronunciando su nombre y recordando sus preceptos... Son innumerables los relatos de curaciones en los cuales las primeras palabras, pronunciadas con gran dificultad son "Presidente Mao..."; en los cuales los primeros caracteres, torpemente trazados, son los que componen su nombre...; en los cuales el brazo paralizado se levanta para extenderse hacia su imagen. Y aún más. Cuando se les pregunta por su familia, los héroes dicen: "Tengo al Presidente Mao." El héroe salvado milagrosamente, en perfecta comunión, totalmente "entregado", personalidad ocupada por la del dios, y, al mismo tiempo, prototipo, modelo del chino de mañana, perfecto en todos los aspectos, trabajo, familia, patria, honestidad, lucha contra el egoísmo y el economismo, libre de toda preocupación ajena a su tarea de revolucionario, libre de todo problema personal y sentimental... ¿Cómo no asimilarlo con el santo de todas las religiones? "Creo que debemos vivir de tal forma que los demás puedan realizar una vida mejor..." ¿Quién se expresa así? San Vicente de Paul o Lei Feng? Finalmente, el héroe es objeto de un culto, organizado, orientado por el propio dios y que sirve precisamente de culto mediador.

En Francia, el gaullismo no es ciertamente, en sí mismo, un fenómeno religioso: no tiene profundidad alguna,

no es un fenómeno global, no ofrece ningún rasgo de lo religioso, que, entre otras cosas, implica cierta duración. En cambio, la relación con de Gaulle manifiesta cierta actitud religiosa. De Gaulle era el Padre: tal cosa se ha dicho con frecuencia. Pero el aspecto religioso es aún más real ahora que cuando él estaba vivo. En aquel entonces, sin embargo, el efecto de sus discursos era sorprendente y sólo se explicaba por la adhesión religiosa: que, con un discurso que no tenía particular calidad, lograse acabar con la revuelta de 1968 es, por supuesto, muy significativo. Otro pudo haber dicho lo mismo, pero no hubiera logrado efecto alguno. Fue tal la sorpresa de los opositores que para explicar su fracaso han recurrido a cantidad de razones materiales que son inexactas. En realidad, el dios había hablado a través del Padre. Tal el único motivo del retorno al orden, retorno que implica, en efecto, una profunda adhesión. Hoy eso se confirma: no son las visitas a su tumba o los libros sobre de Gaulle, ni el gran número de retratos suyos lo que me sorprende, sino los exvotos que le llevan al cementerio (amuletos, collares...), y también la adquisición de saquitos de tierra de su tumba y, más aún, por ser espontáneo, no comercializado, el hecho de que la gente bese la lápida mortuoria y recoja las piedrecitas que la rodean, lo que acontece con frecuencia; nos hallamos aquí exactamente en el nivel de la adoración de la reliquia, del santo, de la tumba sagrada. No se trata del héroe, del "Gran hombre", no se trata del "Recuerdo", ni de los actos de agradecimiento, sino, precisamente, de acciones religiosas que se dirigen al hombre que encarnó la religión de la nación, y tampoco es el producto de una propaganda (ésta sólo atrae a condición que responda a lo que el público espera), sino la correcta expresión de las necesidades religiosas del hombre moderno que se fija en todos los objetos posibles.

Pero también hay que hacer lugar aparte para los héroes-santos de menor envergadura: ya hemos señalado que las *stars* no habían podido desempeñar la función satisfactoria de colmar el vacío de piedad provocado por el racionalismo. Gracias a la religión política, las *stars* hallan por fin su situación. Logran, finalmente, entrar en el culto serio. A partir del momento en que el artista se "compromete" se convierte en héroe: Joan Báez, Melina Mercuri, Yves Montand empiezan a elevarse a una dignidad superior a la de las estrellas de Hollywood: participan en el combate del hombre por el hombre. Aún no son héroes ejemplares: sin embargo, han entrado ya en la esfera religiosa.

Frente al Dios y a sus santos, la única actitud posible es la de la fe. En efecto, ésta es la forma en que estamos obligados a calificar la actitud de los militantes. Monnerot ha estudiado ampliamente los caracteres de esa fe. (*Psychologie des Religions séculières*): "Se trata de una idea apasionada, capaz de unir, de unificar, en un conjunto comulgatorio, gran número de hombres por encima de todas sus diferencias humanas. Esos apasionados forman una sociedad, un conjunto..." Viven en un estado de sugestión recíproca y esa fe se apodera de toda la personalidad y de todas sus facultades intelectuales: circunscribe exactamente el terreno sobre el cual puede evolucionar el pensamiento. Rechaza automáticamente todo cuanto se halla al margen del diseño. Y establece las fronteras entre lo que se puede comprender y lo que literalmente no se comprende. Sobre un campo circunscrito, el individuo dispone de gran holgura, y como de ese campo no puede huir, protegido como está por los criterios de la fe, se considera perfectamente libre. La fe elimina radicalmente todo espíritu crítico. Los presu-

puestos se imponen con tal evidencia que se torna imposible cuestionarlos con argumento alguno. Las "motivaciones reales" están a salvo de los argumentos. Sin embargo, aquí será preciso destacar un matiz: hay ausencia total de crítica para todo cuanto concierne al objeto de la fe y, recíprocamente, una hipercrítica para todo cuanto se sitúa al margen del dominio de la elección: todo cuanto se halla al margen de la fe es el Mal y, en ese instante, un exceso de crítica *aquí* permite compensar la carencia de crítica *allá*. Los psicoanalistas conocen bien el problema... Una "ceguedad pática" se mezcla con una "clarividencia pática". La fe religiosa es idéntica a la fe política —experimentalmente la hemos vivido... Por supuesto, la fe se expresa, recíprocamente, por el exclusivismo y la monomanía. "La actividad del sujeto se concentra y se unifica mientras que ella converge con gran cantidad de actividades del mismo orden dirigidas en el mismo sentido." Eso lleva evidentemente a negar la realidad: lo verdadero es el objeto de la fe. Eso lo conocimos con Hitler y Stalin. El caso de los comunistas fue particularmente flagrante. Los procesos de Moscú, el pacto germanosoviético, las depuraciones, las traiciones, la represión de las revueltas de Berlín e incluso las de Hungría..., todo ello fue ora negado, haciendo recaer la acusación sobre el adversario, ora explicado, integrado en el universo de la fe. El juicio era perfectamente obnubilado en nombre de una fe que debía permanecer intacta, sin lo cual *todo* se hundía. Porque, en efecto, se trata de un todo o nada. Es la característica de la religión. El comunismo bajo la dirección del dios, del jefe genial, del padrecito de los pueblos, debe resolver *todos* los problemas del hombre y llevarnos al estadio superior de la Humanidad, y en él nada hay de criticable. Sólo con que fuera relativo, todo se derrumbaría. Si subsistiera una alteración, una

impureza, resultaría imposible consagrarse totalmente a él. La fe permite unirse con Dios y con los héroes en una pureza total, en una abnegación *perinde ac cadaver*, con un sistema explicativo de todas las cosas inquebrantables. No es solamente una creencia, porque las creencias son múltiples y a menudo inciertas: se trata de fe, en el sentido cristiano, con el totalitarismo y el absolutismo que esto representa. En Occidente, la fe política ha ocupado el lugar y ha asumido los rasgos de la fe cristiana. Los hombres forjados por siglos de cristianismo han sentido la imposibilidad de vivir sin esa organización totalitaria de la persona. El carácter indestructible explica que el objeto de fe puede cambiar: de resultas de una crisis dura, los mejores hitleristas se han convertido en stalinistas; y ahora los mejores stalinistas se convierten en maoístas. Porque el fenómeno de la fe se manifiesta hoy principalmente entre los izquierdistas, idéntico en su estructura psíquica y su expresión a lo que fue en los hitleristas y stalinistas.

Y el atributo de la fe, la intransigencia, ha sido transferido de la fe cristiana, que se ha vuelto blanda, tolerante y pluralista, a la fe política. Nada hay más temible que esos creyentes políticos: poseen la verdad, como todos los creyentes, pero, contrariamente a éstos, el poder no puede ser disociado de la verdad. Aquí es donde la fe política me parece incomparablemente más peligrosa que cualquier otra. El budismo en nada presupone la asociación con la potencia política (al contrario), el cristianismo tampoco, y si el cristianismo permanece fiel a su inspiración y a su sujeto, el Dios del amor, es incompatible con el ejercicio del poder político. La asociación se hizo accidentalmente. Por lo contrario, la fe política no puede encarnarse sino en el poder político, el Estado moderno: en esto radica que sea la más atroz de las reli-

giones que la humanidad haya conocido jamás. Es la religión de la Potencia abstracta que se encarna en la Policía, el Ejército, la Administración: o sea, las únicas potencias concretas. La única garantía contra todo esto fueron el liberalismo y la laicidad del Estado. Estos frágiles y razonables diques han cedido. Un interlocutor (izquierdista) me escribía recientemente (cuando yo estaba defendiendo la laicidad del Estado y la necesidad de que la enseñanza no propague una ideología formalizada sino que luche contra todas las ideologías), que cuando se conoce la Verdad no se la puede dejar oculta. Su verdad era evidentemente izquierdista, y me explicaba que debía orientarse el espíritu de los jóvenes según la Comuna, etcétera. Pero, en realidad, tanto Stalin como Hitler también pusieron el Estado al servicio de la Verdad. No hay diferencia alguna entre un creyente izquierdista y un creyente stalinista o hitlerista: su actitud hacia la Escuela y el Poder es la misma.

Pero es preciso también determinar el objeto de la fe, al margen, y además de la fe en Dios, del cual todo lo demás se desprende. El contenido de la fe se ofrece en unas santas Escrituras, que a su vez son objeto de fe. Resulta digno de interés comprobar que las religiones seculares son religiones del Libro, como las tres a las que suceden: *El capital*, *Mein Kampf* y el *Pequeño libro rojo*.[1] Se

[1] Hay además que subrayar que la calidad de esta Escritura santa disminuye con la evolución: *Mein Kampf* está obviamente muy por debajo de *El capital*, y el *Pequeño libro rojo* está por debajo de todo... Posiblemente se deba esto a la costumbre: se recibe una Escritura santa sin exigencia de contenido. En el marxismo, el Cuerpo de la Escritura santa se ha constituido, como en el judaísmo y el cristianismo, por fases sucesivas de revelación, del joven al viejo Marx, y luego por la serie de intérpretes, de los cuales sólo algunos entran en el Cuerpo: Lenin, por ejemplo, forma parte de los textos sagrados. Los demás, comentaristas no son universalmente recono-

trata de libros sagrados[2] que emanan del dios y que son portadores de su revelación. Santos, pues se los pone aparte, diferentes de todos los demás libros, porque a partir de ellos todos los pensamientos tienen que ser santos, comprendidos y mesurados. Sagrados, pues no se los puede criticar. Se puede solamente penetrar en este universo, y tratar de comprender cada vez mejor. Cada una de las frases de estos libros sagrados es estudiada, analizada. Desde la Biblia y el Corán, no hay libros que hayan sido objeto de tanto estudio, tanto respeto, tanta sumisión por parte del lector. Todos los fieles tienen que conocer la Escritura santa, ésta se impone a todo un pueblo, y es constitutiva de un pensamiento colectivo común. No puede haber error en ella. Se recogen piadosamente sus más insignificantes trivialidades y simplezas: no pueden ser tonterías pues emanan del dios; por consiguiente, hay que descubrir su profundo sentido. Y se profundiza incansablemente hasta que se halla, en efecto, una significación sorprendente. "El poder se consigue con la punta de los fusiles..." Esta escritura santa posee un poder revelador, iluminador, pero al que hay que entregarse sin tregua para sacarle provecho: "Tenemos que estudiar las obras del presidente Mao todos los días. Si nos detenemos un solo día, se acumulan los problemas. Si nos detenemos dos días, retrocedemos. Si nos detenemos tres días, no podemos vivir más." Es el héroe maoísta Mîn Ho. Y Lei Feng agrega: "Cuando no comprendemos, tenemos que decirlo..." Cualquier dificultad puede ser resuelta por la Escritura santa que encierra respuesta para todos los pro-

---

cidos: no tienen, pues, la autoridad del libro único, de un solo soplo, como el Corán.

[2] Término que emplea expresamente, por ejemplo, Solyenitsin al hablar de *El capital*: "Soñaba con leer ese libro sagrado..." (*El desconocido de Kretchetovka*).

blemas. Cuando nos detiene una dificultad hay que buscar la solución en las obras de Marx o de Lenin o de Mao: la lectura de un pasaje produce una "iluminación" (semejante expresión se utiliza constantemente) y se comprende la forma de vencer un obstáculo. Pero incluso cuando se producen accidentes muy concretos, un incendio, un naufragio, el pensamiento de Mao es el salvador. A partir de ahí, la Escritura se caracteriza, como las demás, por un método autoritario que se encarna en el sistema de las citas. Basta con una palabra del libro sagrado para saber qué es verdad. Por consiguiente, es conveniente hallar el texto adecuado para cada problema: inútil reflexionar, analizar, establecer una problemática, tomar una actitud científica: la ciencia es el conocimiento y la aplicación del libro sagrado. La ciencia toda está contenida en él. Una simple cita y usted conoce la verdad. La autoridad del autor es suficiente para garantizar la seriedad del pensamiento que fluye de esa cita. Por supuesto, el argumento de autoridad sólo vale para el creyente, pero para el creyente vale de forma absoluta. Para los que no han tenido acceso a la Escritura santa, este argumento nada vale: pero no tiene importancia alguna puesto que están totalmente al margen de la verdad. Basta, pues, con colocar concretamente las citas adecuadas, las unas en relación con las otras, con el comentario indispensable, para estar seguros de la verdad al mismo tiempo que de la eficacia. "El pensamiento se convierte en el camino más corto de una cita a la otra", como se nota de forma admirable en Lenin y en Stalin. Es el remozamiento de la peor escolástica.

La Escritura santa designa un mesías, o sea a aquél que cumplirá plenamente la voluntad o la presencia del dios —a la vez que edifica y realiza la historia ofreciéndole una

posibilidad significante. Sin embargo, la figura del Mesías parece ajena al maoísmo, a menos que sea la juventud quien haya de desempeñar esta función. En realidad, parece ser una concepción tan profundamente judeocristiana y tan ajena al pasado espiritual de los chinos que se comprende su ausencia. Porque la misión del Mesías es muy específica. El Mesías da un salto en el abismo, llega hasta lo más profundo de la desesperación, del sufrimiento y de la muerte, para renacer, luminoso, glorioso y victorioso: en ese viaje a los Infiernos, cuyo resultado es la apertura de la historia de la Humanidad, lleva consigo a la totalidad de la Humanidad. Cuando no hay envilecimiento, humillación total del portador de la voluntad divina, no hay Mesías. Ahora bien: ésta es la imagen que precisamente ofrece Marx con el proletariado y Hitler con la raza. Es harto conocido el gran texto de Marx sobre el proletariado: "...Una esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales y que no reivindica ningún derecho particular porque no se le ha infligido un perjuicio particular sino el Perjuicio absoluto, que no puede ya invocar un título histórico sino simplemente un título humano..., una esfera, al fin, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, por consiguiente, sin emanciparlas a todas; una esfera que, en una palabra, es la pérdida total del hombre y que no puede, pues, conquistarse a sí misma sino mediante una reconquista total del hombre... cuando el proletariado anuncia la disolución del mundo presente, lo que hace es enunciar el *Misterio* de su propia existencia, puesto que es la disolución efectiva de ese mundo..." [1]

Pero tenemos la misma descripción en Hitler: una raza

1 *Literarische Nachlass.* Tres. vol.: publicado por Mehring. I. 398.

aria noble y santa, envilecida y avasallada por especuladores, por el dinero, por la corrupción, por la democracia, nadando en la corrupción por obra de los judíos, envilecida por el *Diktat* infame que la disminuye, copada por un mundo totalmente enemigo, negada por la ciencia y el racionalismo en su profundidad espiritual, dispersa en naciones que la explotan, minada por un complot permanente... La raza aria, profundamente víctima y alienada. Con harta frecuencia se ha olvidado este aspecto del pensamiento de Hitler. No cesaba de hablar de *resurrección* de la raza y del *Volk*. Y esa raza será a la vez instrumento para realizar el destino y apertura de la historia. He aquí, rasgo por rasgo, exactamente el mismo modelo del proletariado de Marx. Pero evidentemente, como el Cristo, el "momento" en que el proletariado o la raza asumen la historia y emprenden su ascenso, es el momento de la ruptura de la historia. El pasado, en su totalidad, es el Mal absoluto (salvo un pasado muy lejano, la comuna primitiva de Engels o el Premedioevo legendario y wagneriano), para lograr desembocar gracias al Mesías en la etapa del futuro que será caracterizada por el Bien absoluto. El paso al milenio o a la fase superior del comunismo es precisamente la realización de la obra del Mesías e implica un Juicio final.

El Mesías es portador de esperanzas de salvación y de realización de la historia. El hombre que adhiere al marxismo, al nazismo, al maoísmo, es a la vez hombre salvado y hombre nuevo. Está purificado de todo el mal anterior, ora porque pertenece al cuerpo del Mesías, ora porque acepta la ley. El proletariado, y cuantos a continuación entran en ese movimiento de la historia, serán asimilados a él: el ario y los "arios de honor".

El creyente se siente completamente tranquilizado, ig-

nora la duda, la división y el dilema. Está seguro de hallarse en la buena senda, cosa que le está garantizada por la adhesión de todos con él. Experimenta la sensación de poseer al fin una verdad total, indestructible (y sabemos que poseer la verdad es una garantía de salvación). Se le perdonan todas las faltas del pasado, puesto que ese sistema tiende precisamente a borrar las faltas sociales. Se le garantizan todas las faltas del porvenir, puesto que a partir de ahora todo cuanto haga en interés de la Causa corresponde al Bien. Es ésta una situación eminentemente característica del creyente. Hace ya tiempo que se ha subrayado la función catártica de las religiones universales. Cuando éstas desaparecen, esa función se ha de realizar de todas formas, porque el hombre no puede vivir sin purificación. El psicoanálisis era insuficiente para desempeñar dicha función: pero ha sido suplantado y superado por las religiones seculares, que han conducido a la catarsis a través de las pruebas y del sacrificio. El hombre purificado se vuelve realmente un hombre nuevo. Aragon ha tratado de mostrarlo en su vasto texto sobre *Los comunistas*. Lo notable es que cuando se trata de concretar las cosas nos damos cuenta que ese hombre nuevo tiene poco de nuevo; se trata de ardor en el trabajo, de devoción a la colectividad, de sacrificio al Führer, de intransigencia con los enemigos... Ahora bien: todo ello, que es harto trivial, no invalida la afirmación general según la cual los comunistas o los nazis son realmente hombres nuevos. Se cae en lo absoluto y se describe un universo en blanco y negro. Todo el mal de un lado, todo el bien del otro, lo que resulta sorprendentemente liberador. Una vez más, identidad con las religiones, identidad aún más desarrollada cuando se considera que este hombre nuevo es solamente un hombre en espera. Es ya un hombre nuevo, pero sin embargo no de forma total,

porque todo se realizará solamente cuando se lleve a cabo la revolución. Cuando vivamos en una sociedad comunista ideal, realizada, desarrollada (la fase superior), o en el milenio (identidad perfecta con la tensión cristiana entre escatología realizada y escatología consecuente). Porque se espera el momento en el que no sólo el fiel será nuevo, sino el mundo entero. Se espera la realización de la célebre profecía de Marx —el hombre reconciliado con la naturaleza, reconciliado con el hombre, reconciliado consigo mismo—, o de la de Hitler —el hombre que lleva a la cúspide todas las potencialidades del hombre y realiza al fin el superhombre que reinará sobre todas las cosas—. La sociedad sin Estado y sin burocracia, en ambos casos. Los tiempos históricos han caducado. Esa espera apocalíptica se expresa, según los casos y los momentos, ora en una utopía, ora en el milenarismo [1] —milenarismo hitleriano y de la revolución cultural china, utopía soviética y de los partidos comunistas que de ella dependen. En todo caso, se trata de la representación de un estado perfecto de las cosas y de los seres, y encontramos los mismos temas del apocalipsis tradicional, el juicio, la prueba del fuego, la nueva estatura alcanzada por el hombre, el retorno a la unidad mediante la supresión de las diferencias al mismo tiempo que un retorno a la perfección de la edad primera, integrando y asimilando la perfección resultante del desarrollo histórico (el retorno a la comunidad primitiva pero con todas las ventajas de las ciencias y las técnicas, el retorno a la germanidad de la Alta Edad Media, pero, aquí también, con la integración de las técnicas más avanzadas) —o sea, la reproducción exacta de las imágenes judeocristianas, al mismo tiempo que la asimilación de los arquetipos religiosos más antiguos.

[1] Para el análisis de los dos fenómenos me remito a Servier, *Histoire de l'Utopie*, 1966.

Esa fe se expresa, se formula en una teología. No se puede designar con otro término la sistematización intelectual y el comentario perpetuo de los textos sagrados, destinados a formular una respuesta a las objeciones, a esclarecer por completo a los fieles y a establecer el cuerpo de las verdades intangibles, el dogma. Esa consideración, en la que se trata de dogma y de teología, no es producto de un espíritu profundamente anticomunista o perverso. He aquí un admirable texto de Gramsci: "El elemento determinista fatalista, mecanicista, ha sido un aroma ideológico próximo de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante... Cuando no se posee la iniciativa de la lucha y la lucha acaba por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo se convierte en una formidable fuerza de resistencia moral... Estoy momentáneamente derrotado, pero a la larga la fuerza de las cosas obra en mi favor. La voluntad real se convierte en acto de fe, en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica de finalismo apasionado que se presenta como un sustituto de la Predestinación, de la Providencia y de las religiones confesionales..." (*in* L. Althusser, *Pour Marx*). Este es precisamente el trabajo de la teología. Podemos considerar tres elementos. En primer lugar, el paso a lo absoluto. Por supuesto, ni Marx ni Mao jamás han pretendido aportar una verdad absoluta: es la sistematización y la adoración las que efectúan ese paso; ahora bien: la sistematización es precisamente una tarea propia de la teología a partir del dato vivido por Israel, por Jesús, por Mahoma: se pasa a la ideología absoluta, que, definiendo radicalmente lo verdadero y lo falso, prohíbe muy rápidamente plantear la cuestión misma de lo verdadero y de lo falso. Pero lo absoluto surte los medios de ese fin (el Partido), sobre el juego de las contradicciones históricas y sobre las propias contradic-

ciones. El conjunto de ese trabajo, que no puede ser identificado sino con la elaboración de una teología mediante el paso a lo absoluto, lleva a la constitución de una dogmática, o sea un conjunto de verdades formuladas de forma coherente, que se apoyan las unas en las otras, que se demuestran las unas con las otras, que cubren la totalidad del campo del conocimiento y de la revelación (porque una dogmática no puede ser sino un sistema completo). El mecanismo de absolutización de la ideología y de la dogmática es el mismo, puesto que consiste de todas formas en una objetivización "de las ideas que no se hubieran producido sin la fe y que adquieren, cuando son dogma, una suerte de fuerza autónoma", de existencia entre sí. Ahora bien: en el vocabulario de los diversos marxismos modernos, esto se llama teoría. La teoría es para la religión marxista lo mismo que la dogmática para la religión cristiana. En ambos casos se da, en efecto, una pretensión muy rigurosa de ser científica, pero es una ciencia que no puede desarrollarse sino a partir de presupuestos que constituyen un dato intangible, al que tan sólo es posible explicitar, y sobre la base de una fe. Es, por otra parte, una sistematización que permite interpretar todos los hechos, difundirlos, volverlos coherentes los unos en relación con los otros y transformarlos en otras tantas pruebas del sistema. Pero esta interpretación, que en ambos casos es perfectamente racional, sólo en la fe se puede aceptar. Finalmente, teoría y dogmática pretenden ser guías de la acción. ¿Cómo actuar sobre el mundo y sobre el hombre para transformarlos?: a esto responden la teoría y la dogmática, teniendo como punto crucial la Revolución o la Conversión, que viene a ser lo mismo. En cuanto el dogma se ha establecido, se presenta como un juicio que implica una cierta línea de acción. El creyente, investido de un dogma, tiene la responsabilidad

de su aplicación, de su realización: esto se traducirá forzosamente en mandamientos simples, en órdenes o consignas, pero a partir de ahí nace la intransigencia y la formación de los herejes. Sólo puede haber una verdad y una forma única de explicitarla a partir del momento en que el dogma es definido, y es una verdad que no solamente distingue lo Verdadero de lo Falso sino que asimila, por añadidura, esta distinción a la del Bien y el Mal que, dicho en otros términos, debe entrar en aplicación por la eliminación de lo Falso y del Mal. Caen los marxistas en un error asombroso al interpretar las religiones del pasado como medios de conservatismo, en tanto que ninguna religión ha pretendido jamás remitir la solución al Paraíso, y todas han aspirado siempre a transformar el mundo y el hombre. Sólo una vanidad increíblemente ciega ha hecho decir a los marxistas que ellos son los primeros en querer transformar el mundo... (¡basándose en la célebre humorada de Marx!) : dicho lo cual, retoman el camino de todas las religiones, con la dicotomía de la actualización parcial y de la solución escatológica... Ahora bien, esto no se puede hacer sino eliminando no sólo los obstáculos y enemigos, sino, sobre todo, los herejes: es menester una perfecta unidad de pensamiento que condicione una perfecta unidad de acción. El enemigo, el hereje, no son sólo hombres en el error, son el Mal absoluto. Según la excelente observación de Monnerot, "el dogma no se discute, sólo cabe disputarlo". Y opone, con justa razón, la proposición científica, que se sostiene por sí sola debido a su racionalidad, y el dogma, que necesita ser armado, defendido, confirmado por una victoria material sobre sus negadores. La existencia del dogma prohíbe la búsqueda a partir de cero, el dogma marxista actual (por cierto, siempre actual, a pesar del supuesto abandono del stalinismo, y los revisionismos apa-

rentes; ¡siempre actual, como lo atestiguan las discusiones a muerte entre las diversas corrientes izquierdistas!) prohibiría a Marx hacer lo que hizo. ¡Se podría reproducir, respecto de Marx, exactamente el texto del Gran Inquisidor respecto a Jesucristo! Así pues, lo que realmente caracteriza al dogma y al hecho religioso es una contradicción interna, según la cual se prohíbe a los hombres hacer lo que fue hecho por el fundador, sin el cual el dogma mismo no existiría. El adversario, el hereje, debe simplemente ser eliminado: tal es la prueba irrefutable de la veracidad del dogma, pues eso garantiza la realización de la historia o la aproximación al reino de Dios. Estas proposiciones dogmáticas, ciertas sólo para el creyente, únicamente pueden volverse irrefutables mediante la eliminación del no-creyente. "La ciencia sólo conoce errores, el dogma sólo conoce crímenes", dice textualmente Monnerot. Por lo tanto, el hereje, en las religiones seculares, no es un accidente. Stalin no es responsable de que haya habido procesos y purgas. No puede no haber heréticos: son consubstanciales con el sistema. Ello no está vinculado con una desviación (staliniana o no) o con cierta concepción del marxismo: desde el momento en que hay una composición entre una teoría que se pretende explicativa y científica y una fe que implica adhesión absoluta, o sea, desde el momento en que se da ese tipo de religión, necesariamente tiene que haber herejes. Que a éstos se los mate o se los encierre en asilos psiquiátricos (porque hay que estar *loco* para no aceptar la verdad del marxismo), o se los ponga a disposición de los tribunales populares o del furor vengativo de los guardias rojos, viene a ser exactamente lo mismo. El herético se encuentra, por las mismas razones y con las mismas consecuencias, tanto en la China de Mao como en Checoslovaquia o en Cuba: no hay diferencia alguna de fon-

do. Por todas partes se proclama la libertad, por supuesto, pero es únicamente "la libertad de *decir la verdad* —como lo señala Hervé—; dicho en otros términos: la libertad sería decir la verdad *establecida y consagrada*". Históricamente, jamás la Inquisición pretendió otra cosa.

Toda religión implica un clero: intermediario entre Dios, expresión del Mesías, ejecutor de las decisiones, marco del pueblo de fieles y organizador de la persistencia de la religión. En las religiones seculares, el Partido es un verdadero clero, y cumple exactamente y desde todos los puntos de vista el papel y la función del clero en las religiones tradicionales. Es preciso insistir en ello. No es una comparación ligera y superficial: todas las funciones de un clero tradicional se dan en el Partido (recíprocamente, todas las funciones del Partido estaban ya presentes en la clerecía). La coincidencia es perfecta. A la cabeza del clero, siempre se sitúa un jefe infalible —jefe de una verdadera teocracia materialista de la cual es, al mismo tiempo, Dios viviente, Papa y emperador. Se habla con frecuencia de la burocracia del Partido: en realidad, el clero desempeña la doble función sacerdotal (mediadora o sagrada) y administrativa, y lo que se convierte, por lo contrario, en la verdadera burocracia es el aparato del Estado. Esto se ha comprobado tanto en la URSS como en China o en la Alemania nazi. Resulta particularmente interesante subrayar que esta dualidad corresponde literalmente, con los mismos problemas y dilemas, a la dualidad Iglesia-Estado en la Edad Media. La Iglesia, como el Partido, posee la verdad que el Estado está encargado de aplicar; ella controla, dirige, verifica la exactitud ideológica, inspira y juzga. Pero no se rebaja a la ejecución, a la realización de la política. El brazo secular siempre es necesario. El Partido no puede admi-

nistrar sino fieles; en cuanto al cuerpo total de la nación tiene que ser administrado por otro organismo que no puede rehuir la promulgación de la verdad por una instancia que no le es material sino espiritualmente (¡ideológicamente!) superior. Las naciones hitleristas, stalinistas, maoístas, reproducen exactamente el esquema de relaciones de autoridad de la cristiandad. Por añadidura, el Partido, como la Iglesia, debe ser considerado como un ser real; pues la relación comulgatoria que existe entre todos sus miembros produce una energía psicológica colectiva real. Esta energía no pertenece a ninguno de los miembros que componen el Partido, sino que es el resultado de las energías conjugadas de todos; el Partido extrae de todos los fieles la energía psíquica que le da realidad y lo transforma en potencia activa hacia el exterior. Tal es, exactamente, la descripción de lo que ocurre también en el seno de la Iglesia. Esa concepción del Partido-Iglesia, o mejor aún, la identificación que se impone entre el Partido y la antigua Iglesia (no soy el primero en afirmarlo) explica casi totalmente las dificultades que Sartre, por ejemplo, pueda sentir para explicitar la singularidad de la existencia del partido comunista. Sartre se ve en un aprieto al tratar la espontaneidad y la democracia en el Partido, etcétera, pues se niega aceptar el carácter consagratorio y la institución de Iglesia. Es decir que, al proceder a esa asimilación, uno se da cuenta de la casi totalidad de los caracteres y de los problemas planteados en estos partidos [1], y al rechazar la asimilación, no se logra jamás elucidar la *cuestión* misma. Una de las funciones del clero consiste, por supuesto, en celebrar un culto según liturgias precisas. Ahora bien: como en toda religión,

[1] ¡Por supuesto no pretendo que la comparación sea una explicación, ni que el ser de la Iglesia sea tan claro y evidente para que la asimilación pueda servir de explicación!

hallamos una jerarquía de cultos, desde el grandioso, que agrupa a miles de personas en una liturgia solemne, hasta las reuniones familiares e íntimas, no menos serias y convincentes. Así se han podido comparar frecuentemente las concentraciones nazis con una ceremonia religiosa. Las grandes fiestas de Munich o de Nuremberg contaban con un programa sabiamente organizado para hacer aumentar progresivamente el fervor religioso hasta alcanzar un entusiasmo que sólo la presencia del dios lograba satisfacer. La extensión del festejo, la precisión de la liturgia, los cánticos, los compromisos mutuos, la música, la lectura de textos, la progresión mesurada de los oradores, todo está calculado, hasta el instante en que aparece el Führer, como coronación, satisfacción; entonces, la intensidad de la palabra, la longitud del discurso, se abate sobre una multitud extática. Después, muy brevemente la ruptura, tras la cumbre (reproduciendo lo que se ha dado en llamar, en cuanto a la misa, a fin de explicar su efecto psicológico, estructura en tímpano truncado). Todo ello nos restituye, con su organización, el equivalente de un culto. Algo diferente, pero conservando el mismo carácter, son las concentraciones chinas de Tien Am Mem. Pero aquí la elaboración resulta muy diferente. Ora, como con los guardias rojos, se trata solamente de la aparición del dios ante una multitud exaltada de antemano, que no precisa preparación psicológica *hic et nunc*: abundan los textos que proclaman que lo único que el chino desea es ver de lejos el ídolo. Ora son fiestas admirablemente coordinadas (aunque en forma completamente diferente de las de los nazis): según parece, hay una larga preparación de los participantes, que trabajan para aprender exactamente su papel (por ejemplo, en los extraordinarios cuadros vivos y en los mosaicos humanos) y que efectúan su servicio de glorificación del dios con precisión mecá-

nica. El mismo fenómeno cultural se produce bajo Stalin: "se glorifica el dios viviente..., se comentan las Santas Escrituras, se exhorta a los fieles a nuevos sacrificios, se exalta el *paraíso* soviético por oposición al infierno *capitalista*, todo ello en una lengua litúrgica, nueva a fuerza de lugares comunes erigidos en fórmulas mágicas. En la vida práctica de la URSS el rito le había sacado ventaja a la técnica..." (Garder). En todos estos casos, los cánticos ocupan un lugar considerable. Pero es en China comunista donde más se multiplican: "El Oriente rojo", "La navegación en alta mar depende del Timonel", "Los combatientes del presidente Mao son aquellos que mejor comprenden las instrucciones del partido", son los más célebres. Cánticos y letanías son esenciales en todas esas ceremonias. Cosa muy distinta de estos grandes cultos públicos son los que se practican en privado, en pequeños grupos, de trabajo o de amigos, reuniones religiosas que parecen aún más características de la China de Mao de lo que nunca fueron bajo Hitler o Stalin. Lo mejor que puedo hacer es citar un ejemplo vívido: el de Ciantar. Sin embargo, al partir para su estadía de tres años en China (de 1965 a 1968), Ciantar era totalmente favorable al régimen de Mao, y emprendió el viaje lleno de entusiasmo; pero como, al igual que Robin es hostil a toda religión, precisamente lo que más lo distanció fue la religión de Mao. "21 de febrero de 1968... Lo interesante fue asistir a la ceremonia de adoración y fidelidad a Confucio II (Mao), tal como se practica desde hace unos dos meses en Pekín y en casi todas partes. Lao-Che (el profesor)... leyó la proclamación de la Gran Alianza, dirigiéndose al retrato de Mao-Tse-Tung. Después de eso invitó a la concurrencia a ponerse de pie para saludar al dios viviente, lo que todos hicieron inclinando profundamente la cabeza hacia el suelo. En seguida, el grupo de idólatras

entonó la canción del timonel (Mao) antes de sentarse de nuevo. Este rito se practica dos veces por día en las fábricas."[1] En otro lugar, Ciantar cita las ceremonias impetratorias, dirigidas a Mao, a fin de que llueva o crezca el arroz... E, incluso, en ocasiones, se queman ramitas de incienso ante el retrato de Mao. Se trata, en efecto, del dios viviente. El aspecto más extraordinario del fenómeno es precisamente que se trata del pueblo chino. Ese pueblo del que llegó a decirse que era el menos religioso de la tierra y que había "secularizado" todas las religiones que había practicado, ha sido transformado en pueblo religioso: la política, esta vez, se ha vuelto religión.

Acabamos de descubrir una serie de fenómenos: pero lo que nos permite afirmar que la religión secular es una verdadera religión y que en esas descripciones no hay exceso alguno, ninguna complacencia de mi parte, es la conjunción de los mismos. Si hubiera únicamente ceremonias o libros sagrados o una organización e incluso si se pudiera comparar este rasgo con un elemento religioso, no se podría sacar una conclusión general. Por lo contrario, lo decisivo es la conjunción de esos indicios. Porque finalmente nos damos cuenta de que, por una parte, todo cuanto constituye la faz exterior del cristianismo, por ejemplo, se halla reproducida, aun en sus mínimos detalles, en el nazismo o el comunismo, y que, recíprocamente, *todo* cuanto constituye la faz externa del nazismo o del comunismo se hallaba ya en el cristianismo: es esta perfecta coincidencia lo que obliga a reconocer que nos hallamos en presencia de religiones. Gramsci subraya aún: "En el período actual, el partido comunista es la única

1 *Mille jours à Pékin*, 1969, 1969. Este diario de una estadía de tres años es sencillamente honesto, pues excluye toda generalización y toda interpretación sospechosa.

institución que se puede comparar seriamente con las comunidades religiosas del cristianismo primitivo: en la medida en que el partido existe ya a escala internacional, se puede tratar de establecer la comparación y formular un orden de relación entre los militantes partidarios de la ciudad de Dios y los militantes partidarios de la ciudad del hombre." Y complace por último comparar los mensajes: el providencialismo cristiano y el profetismo revolucionario, el camino que conduce del pecado original a la salvación, y el que va de la explotación del hombre a la sociedad sin clases, y, en ambos, la dura necesidad, las hogueras de la Inquisición y de los campos de concentración, lo arbitrario del Dios espiritualista y la dura necesidad del materialismo histórico... Todo nos lleva a esa asimilación. En nuestra situación, el hombre político se ha convertido en el equivalente perfecto, en el sustituto inalterable del hombre religioso tradicional.

III. ¿Y ahora?

No obstante, hay una cuestión que no podemos dejar de plantearnos: se ha hablado sobre todo del stalinismo y del hitlerismo. Después de todo, estas formas han *regresado*, Alemania es democrática, el stalinismo es un mal recuerdo (incluso aunque nos hallemos aún en presencia de un Estado totalitario...). Sin duda, el maoísmo... Pero, ¿se puede aún hablar de religión secular? ¿No será una fase, un ataque de fiebre extrema, en tanto se vuelve a la normalidad? Antes de responder a esta cuestión quisiera recordar que esas religiones no se instituyeron por casualidad ni por capricho. Responden a la conjunción entre dos necesidades: la del poder que no puede (ni ha podido jamás) alcanzar los límites del absolutismo, de la exigencia, de la totalidad, de la eficacia, sino en la medida

en que es amado, adorado, y la del hombre común que tiene la necesidad religiosa de recibir mandamientos absolutos y de consagrarse totalmente a ellos. Así, esas religiones se instituyen porque son indispensables a la fuerza del poder político, a su plenitud, a la totalidad de la exigencia, a la superación de las fuerzas humanas en la grandiosa tarea propuesta por la política, a la consagración absoluta para superar todas las dificultades, pero triunfan porque responden a la necesidad fundamental del hombre que no logra vivir en el aire rudo y raro de la razón, de la realidad. El hombre sólo logra soportar la vida a condición de que ésta tenga sentido, de recibir una luz trascendente, de participar en una obra sobrehumana. No es, pues, una maldad innata propia de esos dictadores lo que conduce a los hombres por la senda de la religión; es la necesidad de mayor poder y la respuesta a una necesidad del hombre, desorientado en una sociedad anómica y reorientado gracias a la religión pública. De donde se puede afirmar que estas religiones son a un mismo tiempo espontáneas y fabricadas. Espontáneas, porque el hombre llevará, de sí mismo, su adoración hacia el jefe supremo, el Padre, el Salvador, el Ordenador. El hombre necesita Grandeza, Verdad, Justicia, Bien, Perdón: y allí, y sólo allí, los encuentra.[1] Fabricadas, porque el poder, en su tecnicidad, tiene terminantemente necesidad de amor, de adoración: el Estado ya no acepta ser "el más frío de todos los monstruos fríos". Necesita ser cálido, amistoso, cercano. Es el rostro paterno y benigno de Stalin; el rostro franco, comprensivo de Mao. Se puede afirmar que cuanto más organizado, racionalizado y riguroso es un poder, tan-

1 Es el mismo fenómeno que estudié en *Propagandes*. Éstas sólo tienen éxito en la medida en que el hombre esté preparado para aceptarlas; hay, pues, una especie de connivencia previa entre el propagandista y el destinatario de esa propaganda.

to más necesita de un comportamiento irracional y místico del hombre hacia él. Necesita que el hombre le ofrezca amor y calor. Es una verdadera ley de interpretación sociológica: "Cuanto más racional es un sistema, tanto más secreta inclinaciones religiosas." Si fuera de otro modo, el amor y el sentimiento religioso del individuo no llevarían a nada visible, comprensible. Pero, recíprocamente, hay que tener siempre presente que no se califica una religión artificialmente y por una serie de "trucos". El poder político, por hábil que sea, sería incapaz de fabricar una nueva religión si ésta no respondiera profundamente al deseo, a la pasión, a la espera de todos.

Volvamos, pues, a nuestra cuestión de hecho: ¿se han terminado las religiones seculares? Garder (*L'Agonie du Régime en Russie soviétique*, 1965) efectúa un profundo análisis de este ocaso en lo tocante a la URSS. No hay ya dios, papa o emperador. Se ha desarticulado la Santa Inquisición. Se han efectuado concesiones al adversario capitalista, al que ya no se considera enemigo absoluto. Se ha desacralizado la función pontificia (cuestionamiento póstumo de la infalibilidad de Stalin), se asiste a la liberación de la ciencia y de la técnica con respecto a la sujeción religiosa, la función de los sabios y de los técnicos ha aumentado, Kruschev vuelve a cuestionar elementos del dogma, se admite la reanudación de contactos con los herejes (Yugoslavia) y se llega a tolerar una pluralidad de interpretaciones de la doctrina así como la diversidad de vías posibles para la revolución y el acceso a la fase superior del comunismo. Por consiguiente, hay una libertad de elección. Al mismo tiempo se desarrolla una información bastante libre y la nueva posibilidad de que circulen textos críticos, en principio secretos... Lo único que se mantiene intangible es el Partido. Pero, solo, no

logra ser religión. Garder concluye que "lo que ha fracasado en la URSS es la idolatría leninista-marxista y el espantoso sistema opresivo que encarna, y no el socialismo..." Admito, en efecto, que en la URSS y los países satélites haya regresión del fenómeno religioso; pero ¿presupone eso un cuestionamiento de las religiones políticas? No hay que olvidar que en toda historia de una religión se producen desplazamientos geográficos: el budismo no permaneció anclado en su cuna, el cristianismo explosivo de Asia Menor y de África del Norte ha desaparecido totalmente para enraizarse en un terruño totalmente diferente, el de Europa occidental, y ahora que aquí decae, florece sorprendentemente en Indonesia y América Latina En otros términos: incluso si es cierto que la religión secular marxista-leninista retrocede en la URSS (de lo que no estoy absolutamente convencido; percibo más bien un enfriamiento y acomodamiento), no se trata de algo colectivo: porque, en primer lugar, se ha desplazado a China. Es aquí que descubrimos el acontecimiento con sus excesos, su grandeza y su carácter absoluto. Además, China no oculta su simpatía por el régimen staliniano. Pero junto a esto, ¿cómo no evocar a los izquierdistas, que presentan todos los rasgos de los religiosos políticos? Y su odio, su resentimiento respecto de la URSS, ahora se centra precisamente en este punto: la Unión Soviética ya no es religiosa. Ha incurrido en traición al enlodazarse en la racionalidad, al abandonar el radicalismo revolucionario, al no aplicar más la teoría, al burocratizarse, al pactar con los herejes y los antisocialistas. Ha perdido el fervor místico. Y lo que crean los izquierdistas, no es con mucho, "un movimiento más a la izquierda", sino una mística que los ha vuelto simpáticos (y que ha seducido a los cristianos: se sienten en su buen clima religioso). Son los profetas intransigentes de una religión que se amor-

tigua, pero como todos los profetas, son incoherentes y desordenados. Lo que falta para que haya verdadera religión secular es la intervención de un poder ordenador y unificador, que unifique todas las energías espirituales. En la indispensable asociación, anteriormente analizada, entre el fervor de la base y la estructura religiosa, ésta falta en el izquierdismo, que se agota entonces en efusiones desordenadas, en una mística sin salida.

Tras haber sustituido magníficamente la adoración de Stalin por la de Mao, he aquí que China estaría abandonando a su vez la actitud religiosa. Un cierto número de periodistas y de especialistas de la China nos atestiguan ahora que estamos en la fase de liquidación del culto de la personalidad, de recusación de lo religioso, de crítica de las actitudes, de obediencia servil. Es, poco más o menos, la "desmaoización": "El culto de la personalidad de Mao está desapareciendo y, lo que resulta más extraordinario, es el propio Mao quien le ha puesto punto final... Mao ha denunciado ese culto, excesivo e inoportuno. Hoy se pueden ver, en las fábricas, salas en las que no hay ningún retrato de Mao, y las insignias rojo y oro con su efigie impresas en las blusas están desapareciendo; en cuanto al famoso Pequeño Libro Rojo que millones de chinos aún hojeaban el año pasado, hemos visto que sólo un chino lo leía; y era un residente en el exterior que se hallaba de visita... Se efectúa el proceso al Pequeño Libro Rojo: no hay ya marxismo abreviado (Guillain, *Le Monde*, agosto de 1972). Pero en diciembre de 1971, A. Bouc señalaba la crítica de los héroes y de las personalidades que se hacía en *Chine Nouvelle*: "Los héroes, los emperadores, los santos no hacen la historia...; el individuo no puede desempeñar un papel activo en la historia sino cuando refleja la voluntad de las masas popu-

lares." "Incluso el sol tiene manchas negras"... "Se trata —dice A. Bouc—, de despersonalizar el poder. Se quitan de los lugares públicos los retratos del Presidente, las citas son cada vez más raras..." El período religioso estaría concluido. Y es Mao quien lo ha criticado en sus famosas declaraciones a "su" periodista Edgar Snow (diciembre de 1970). El malvado que equivocadamente había orientado a China por la vía de la religión del culto de la personalidad era Lin Piao (el artífice del horroroso Pequeño Libro Rojo era Lin Piao), la religión no es producto del maoísmo, que mantiene siempre la recta línea marxista. De todos modos, sentimos la obligación de plantear la cuestión que señaló Etiemble: ¿ignoraba Mao toda esa vasta promoción religiosa? "¿Acaso no hemos visto en el cine, en la televisión, esas imágenes aterradoras en las que el gran timonel aplaudía a centenares de miles de chinos que enarbolaban, ante las narices de él, el Talismán?" Mao conocía evidentemente toda esa enorme oleada religiosa, a la que se sometía gustosamente, y logró la victoria de la revolución cultural a favor de la adoración religiosa de sus celadores. Esta revolución ha sido un hecho religioso en todo, y Mao en modo alguno lo ignoraba: incluso la quiso, puesto que todos los especialistas subrayan que, de 1965 a 1970, Mao siempre fue dueño total del aparato propagandístico. ¡Vaya...! Pero, en fin, ahora eso habría terminado. Se vuelve a un estado laico razonable. Pues bien: a pesar de esos testimonios, por supuesto sinceros, me permito ser escéptico. En primer lugar, no hay que pensar con todo que el hombre sea miga de pan. No se desbarata de un plumazo lo que se ha montado y puesto en marcha... Durante años los chinos han vivido en un fervor religioso por Mao. No se les puede decir: "Ahora eso se ha terminado, ya no hay que creer en ello." En la historia eso se ha producido en varias ocasio-

nes (por ejemplo, con Octavio Augusto), pero nunca dio buenos resultados: el dios seguía siendo dios, aun cuando ya no quería serlo. Pero, en fin, este argumento es de poco valor. Por lo contrario, disponemos de testimonios muy diferentes. M. Cl. Julien (*Le Monde*, febrero de 1972), con su acostumbrada inocencia, nos ofrece la imagen de una China en la que la religión de Mao (que, por supuesto, él no considera como tal) se mantiene viva. Cl. Julien nos relata sus visitas a lugares de trabajo en los que los obreros, en mono, mantienen el Pequeño Libro rojo pegado a sus pechos, y cuenta la maravillosa historia de esos obreros que trabajan en líneas de alta tensión sin cortar la corriente "gracias al pensamiento de Mao": "Gracias al pensamiento de Mao, la línea eléctrica se ha vuelto un tigre de papel" y, durante la peligrosa operación, el coro de obreros salmodia, escandiendo cada palabra, dos penmientos de Mao, y el "ingeniero" explica cómo el pensamiento de Mao cambia la naturaleza de la electricidad. En talleres rurales, el señor Julien ha visto *slogans*, en ideogramas de veinte metros de alto, que reproducían pensamientos de Mao, y los capataces explicaban que para repoblar los montes se saca inspiración de este pensamiento, etcétera. Lo mismo dice Margueritte (julio de 1971), quien sigue viendo por todas partes banderolas, *slogans*, retratos... "Más de una estatua de Mao recuerda las imágenes de Buda..." Se habla de personas que han sido curadas "milagrosamente": de ciegos, de sordomudos que se han recuperado durante la revolución cultural por obra del pensamiento de Mao. Los niños de tres años, que no saben leer aprenden de memoria los pensamientos de Mao... Que todo esto ocurriera en julio de 1971 y que en julio de 1972 todo hubiese cambiado, desgraciadamente no me resulta muy claro. En junio de 1972, el Diario del Ejército consideraba aún el pensamiento de Mao como

criterio absoluto, al margen de toda crítica, de verdad. Si Lin Piao se equivocó, eso se advierte *por comparación con los pensamientos de Mao.* A este nivel, ya no hay magia, pero hay un dogmatismo equivalente que se apoya en una fe de tipo religioso. Los escritos de Mao son libros santos que contienen la verdad absoluta. También hay que destacar otro hecho que no deja de tener su importancia: Mao lo es todo. Desde 1965, en China no hay parlamento, ni constitución, ni presidente de la república, ni plan económico anunciado, explicitado, ni gobierno organizado: Mao lo es todo. Situación eminentemente religiosa. Así pues, a mi juicio, no basta con que se hayan retirado los retratos y que ya no se celebren ceremonias declamatorias del Pequeño Libro Rojo para que se pueda hablar de recesión religiosa.

Pero yo quisiera presentar ahora una hipótesis: todo el mundo señala que fue a partir de su entrevista con Snow que Mao comenzó a combatir el aspecto religioso del maoísmo. Y se cita la hermosa frase de Mao: "¿Qué hubiera sido yo? Nada más que un monje solitario recorriendo el mundo bajo un paraguas agujereado..." Se acerca, se nos dice, al "peregrino mendigo de la pintura china clásica, el sabio..." y los editoriales presentan un Mao humano y, por consiguiente, mortal. ¡Qué hermoso!... Pero, en fin... Mao y sólo él permanece en el poder, ¡y qué poder! ¡Absoluto, además! Cuando Carlos V tiene esta visión de su propia vida, lo abandona todo y se retira a un convento. Mao no. Lo que nos hace pensar en las meditaciones de esos millonarios que insisten en la vanidad de las riquezas y en el "no os las llevaréis con vos", pero que, por supuesto, se guardan los millones. Mao se vuelve humano. *Evolución moral del héroe religioso.* Hemos presenciado la misma transformación en las estrellas del cine. Tras haber sido "estrellas" en sentido propio

(y debían ser hermosas, inhumanamente: las mujeres, de níquel; los hombres, de bronce), hemos llegado a la estrella fea, para nada bonita, al hombre corriente como usted y yo, familiar, pero siempre estrella, que gana el mismo dinero y tiene los mismos admiradores apasionados y fanáticos. Lo mismo ocurre con la publicidad: tiene que ser humana, bonachona, la sonrisa amistosa y la mano tendida, la proximidad, la timidez, etcétera. Sigue siendo, sin embargo, la liturgia del culto del consumo. Y la misma transformación rige para la misa: aquí también se terminó el fausto y la exaltación: todo se vuelve horizontal, directo, humano... pero no por ello menos religioso. Precisamente, el mismo proceso se da en China. Tras lo grandioso, lo monumental, lo hiperbólico, tras lo exaltador y lo místico, llega el período en el que el dios se aproxima a los hombres, se declara hombre como nosotros (pero conserva su omnipotencia) y, en su condescendencia, en su proximidad, en su humildad, se hace adorar aún más que en sus truenos y rayos. El rostro gigantesco, tan paternal, tan bonachón, tan sonriente (pero con enormes bigotes), el típico buen padre a quien los niños le pueden confiar su destino. Rasgo por rasgo, ésa es la réplica. Se descubre, después de su muerte, que era el Ogro, y que su humildad era un instrumento más del culto de la personalidad. ¡Mao sigue siendo el sol rojo y la religión no ha muerto en Oriente!

A su vez, Raymond Aaron (*Les Désillusions du Progrès*, 1969) plantea el mismo problema. Según parece, las doctrinas de salvación colectiva por una clase o una razón están en decadencia desde hace algunos años. "Nos cuesta trabajo comprender cómo las ideologías dogmáticas, tan pobres en valor intelectual y, más aún, espiritual, han ejercido, y en ocasiones ejercen aún, tal dominio en espíritus superiores." Raymond Aaron analiza detenida-

mente las causas y los indicios de esta regresión: desarrollo de un espíritu nacional, desgaste de una aplicación cotidiana demasiado prolongada, incremento de la civilización industrial, experiencia del régimen comunista que no se puede cubrir totalmente con la propaganda, progreso de una aplicación científica de la economía política y de la sociología que implican una transgresión de los dogmas, deterioro de la ideología marxistaleninista siguiendo el proceso de todas las ideologías religiosas, en cuanto "punto de honor espiritual", "universalista e igualitario, de un orden jerárquico y nacional". Todo lo cual se reviste de cierto escepticismo y acarrea la renuncia al universalismo religioso. Las grandes reliquias seculares de los años 1925-1955 han caído en la insipidez acostumbrada, la rutina y la tibieza. Sin embargo, recuerda Raymond Aaron, "sería un error si no tomáramos cierta perspectiva en relación con la coyuntura presente. Veinte años atrás los occidentales tenían tendencia a sobrevalorar el significado histórico de las religiones seculares; puede que hoy se inclinen a subestimarlo". Y muestra ciertos aspectos de la persistencia de esas religiones. Insiste particularmente sobre el hecho de la transformación. Después de todo, el cristianismo, luego del primer siglo, también perdió algo de su fervor, de su absolutismo, pero fue precisamente para instalarse en tanto que religión, para aspirar a transformar el mundo y hallar un nuevo fervor en los sincretismos. ¿No es precisamente esto lo que tiende a producirse con las religiones seculares?

Por un lado, el marxismo impone una visión del mundo y de la historia, sacraliza un modo de propiedad y de gestión, y transfigura en lucha a muerte entre el bien y el mal lo que en última instancia es sólo un problema de organización social y de administración; pero, por otro lado, no puede evitar el choque con la realidad: sobre

este punto, y en los regímenes establecidos, se puede estimar que el comunismo pierde su carácter religioso: el objetivo triunfal recula a cada progreso concreto. La doctrina sirve para justificar el orden establecido, la exaltación y el rigor dogmático sucumben, se quiebra la unidad mística conseguida por la creencia común, todo lo cual puede parecer como un retroceso de la religión secular. El régimen nazi no vivió lo suficiente para experimentar este repliegue, y es en contra de esto que Mao lucha desesperadamente, con empresas como la revolución cultural. Pero, en realidad, lo que se produce es una nueva fase religiosa: la doctrina, la práctica y la Iglesia se convierten en garantías del orden establecido. "El respeto del orden no exige la espera de un futuro prometedor." La religión produce una moral y ésta se convierte en el hecho mayor. Al mismo tiempo, esta creencia se convierte en el fundamento implícito pero indispensable del régimen, la legitimidad del poder, el principio de cohesión social: es todavía otra función de la religión. Todo el mundo, sin esfuerzo, se vuelve creyente en el marxismoleninismo como en la Edad Media se bautizaba a todo el mundo, creyente, cristiano-sin-problema. No hay, pues, en nuestra época, retroceso de las religiones seculares políticas; hay solamente un éxtasis, un pasaje por un período clásico de la historia de todas las religiones.

Esta permanencia de la religión secular política, no ya accidente sino fenómeno constitutivo de la modernidad, implicaría una extensión de la comprobación. La mutación a la que ahora asistimos no es un retroceso de las religiones estudiadas hasta el presente (marxismo, leninismo, nazismo, maoísmo), sino la extensión, a todas las formas de actividad política, del carácter religioso. En otros términos: a la par que se produce un descenso de

tensión religiosa en el socialismo y el comunismo (con los matices anteriormente señalados), se produce una sacralización de todas las actividades políticas en otros lugares, en los países democráticos liberales, burgueses y capitalistas, que, por lo tanto, dejan de ser liberales. El cruel debate que desde hace diez años transforma a Estados Unidos es el rostro convulsionado de esta "religiosización". Un Estado que soporta cada vez menos la oposición, que utiliza cada vez más medios totalitarios, sólo puede justificarse si se apoya en una religión política. Una oposición que no acepta ya el juego democrático y que se expresa por la violencia, convirtiendo la decisión política en lo Último, y la acción política en el criterio del bien y del mal. Una juventud que se consagra o que odia, con las expresiones más extremadas del juicio, a cada acción política... No asistimos a una progresión de los fascismos, sino a una transformación de la relatividad política en absoluto religioso. Y el mismo acontecimiento se produce en los países nuevos, en África en particular. En otras palabras: el leninismostalinismo y el nazismo han sido los fenómenos precursores que nos han indicado el camino. La religión política generalizada es la expresión de la sacralización del Estado.

El comportamiento político de los ciudadanos modernos pone de manifiesto el aspecto sacro del Estado y que el ciudadano participante ha sido investido de grandeza pasional. La política se ha convertido en el lugar de la verdad última, de lo serio absoluto, de una división radical de los hombres, de una discriminación del bien y del mal. Se han minimizado considerablemtente las oposiciones religiosas clásicas y teológicas (lo que facilita nuestros felices acuerdos ecuménimos), pero porque al mismo tiempo las verdaderas rupturas se dan en el orden político, y porque, finalmente, es allí y solamente allí, que

el hombre tiene la más íntima convicción que el Todo está comprometido. La acción política lo exige todo, y finalmente la vida, a nivel nacional y, también, a nivel de partido (por poco serio que éste sea). Pero si es así, es porque la política compromete algo más que la vida. A la política vale la pena que se le sacrifique todo: ¿qué mejor forma de afirmar que ha tenido acceso a esta esfera de lo sacro? Porque la muerte de los soldados en la guerra, como la muerte del militante, no es ya un accidente: es un sacrificio. En el acceso a la Sacralidad, son los "Consagrados", y si finalmente lo aceptan es, en efecto, porque su creencia es más fundamental que una opinión o que su vida privada: se trata de lo absoluto que da sentido a sus vidas, color a su pensamiento, comunión a sus seres. Se trata de la partida final de un juego de "Todo o Nada": si triunfa mi *causa*, se ha ganado todo; si no, *todo* se ha perdido. Pero esa absolutización, esa pasión, ese juicio inapelable, no pertenece al orden de la razón, ni siquiera al de lo político, no pertenece simplemente al orden emocional, no es tampoco la dolorosa búsqueda de la verdad: pertenece al orden de la posesión. Y vemos entonces surgir sobre ese fundamento todo cuanto, de hecho, surge también de lo sacro. Por una parte, valores difusos, innominados, pero profundamente vividos y sentidos, imperativos y prohibiciones que conducen a juicios que podríamos llamar éticos, aunque en verdad no sean "morales", sino una repartición más profunda de los seres, de los actos y de las cosas que están situados en lo sacro positivo o en lo sacro negativo. Se asiste entonces al hecho extraño de cambio de una fe total que implica un nihilismo total —nihilismo activo de las élites minoritarias, nihilismo pasivo de las masas, característico de todas las religiones. Y la expresión de ese nihilismo es el "compromiso", que es el equivalente de la conversión en el lenguaje religioso

tradicional. El compromiso individual es la contrapartida, la cara visible, del nihilismo de los intelectuales. Puesto que nada vale nada, puesto que reina la incertidumbre más intolerable, se da un salto en la verdad, se adhiere a algo que ya existe, a una victoria en marcha, a una acción efectiva, a "algo fuerte, que escapa al juicio implícitamente negativo que los recién comprometidos formulan sobre sí mismos". El nacionalsocialismo fue anunciado, lo recordamos, con oleadas de compromisos en todas las direcciones, pero esencialmente políticos: sustituto religioso. Cuando dirigimos la palabra a esas personas políticamente comprometidas y les hablamos de los problemas acuciantes de la actualidad, inmediatamente nos damos cuenta de la incomunicabilidad de lo que quisiéramos decir por añadidura y que uno mismo se halla integrado, por una imperiosa necesidad, en una esfera irracional y todopoderosa.

Tras haber eliminado al rey, la seriedad política se orientó, decíamos, hacia las instituciones. Pero poco habría de durar. Y para el hombre, que siente profundamente la política, pronto se tornó necesario que una encarnación mediara entre ese mundo y el otro que le era propuesto. Ahora bien: lo que fue una característica de los regímenes llamados totalitarios, pasa a serlo ahora de la casi totalidad de los regímenes políticos. No hay ya relatividad, ni elecciones "bonachonas", ni discusiones razonables. En cada ocasión, se pone en juego la totalidad del hombre. Todo es política. La política es la única actividad seria. La suerte de la humanidad depende de la política y la verdad filosófica o religiosa clásica sólo cobra sentido si se encarna en acciones políticas. Al respecto, los cristianos son ejemplares. Acuden en ayuda de la religión política, afirmando que el cristianismo sólo tiene sentido en el compromiso político. En realidad, es su

mentalidad religiosa la que les juega esa pasada: en la medida en que el cristianismo se derrumba como religión, buscan desesperadamente, pero por supuesto de forma inconsciente, dónde se encarna la religión de su época, y como son religiosos, son automáticamente atraídos, lo mismo que las limaduras por el imán, por la esfera política, sustituto perfecto. Por supuesto, no creen en los dogmas groseros explícitos. Pueden ser clarividentes, como Gollwitzer (*Athéisme marxiste et Foi chrétienne*, 1966) con el carácter religioso del comunismo; pero, por el mero hecho de haber denunciado el culto de la personalidad o la mística de la praxis, creen haberse desembarazado de lo religioso. En realidad, lo que han hecho ha sido criticar la fase religiosa *actualmente superada* (salvo en China) del comunismo: y no se dan cuenta de que estamos en una nueva fase de la religión política, *extendida a la propia acción política*. Gollwitzer, partidario activo del compromiso político, es un buen ejemplo de esta adhesión cristiana a lo neorreligioso. Tales cristianos descubren, en ese compromiso, que la política se ha convertido en la mayor justificación. El cristianismo ya no significa gran cosa, pero se remoza, se revigoriza, si los cristianos se dedican a la política: el cristianismo está ahora justificado por ser legitimado así, porque todo cuanto es portador de mensaje político, todo cuanto se traduce en un compromiso político está ahora justificado, legitimado. Es la nueva soteriología. Considérense los libros, las obras de arte, el pensamiento: cualquier pensamiento inconsistente, redundante, trivial, infantil, da en el blanco cuando es portador de "mensaje" político. Cualquier obra de arte, teatro, pintura, es legitimada gracias al mensaje político. Es evidente que dentro de veinte años nos desternillaremos de risa ante las obras de teatro y las películas que hoy son nuestro pan cotidiano, y que sólo tomamos

en serio porque en ellas hay una exaltación política, un llamado a la resistencia contra la guerra de Vietnam, una exhortación revolucionaria en nombre del "Che"... Todo este fárrago se sitúa al nivel de las piezas más grotescas de la época revolucionaria (1793-1797), de la escultura de Arno Becker y de la poesía de Déroulède. Pero tal ridículo no nos afecta por el hecho de que esas películas y esas obras de teatro se sitúen en *nuestro* contexto religioso político: y desde el momento en que la obra tiene mensaje político, automáticamente la obra es tomada en consideración.[1]

Frente a esta incorporación de lo político a lo religioso, se puede buscar una explicación fundamental más allá de las descripciones de los fenómenos y de las explicaciones históricas que he tratado de realizar. La de Simondon me parece una de las más esclarecedoras y voluntariamente me adheriría a ella. Simondon considera que el hombre tuvo primero una relación global (por no decir comulgatoria), con el mundo natural, período al que califica con el término de universo mágico primitivo y en el cual el hombre procedía por "reticulación mágica". Pero esa unidad primitiva ha sido quebrada por el descubrimiento y la aplicación de técnicas de elaboración del mundo natural. Ahora bien: el hombre no podía limitarse a ese papel de operador técnico. Tenía, en efecto, que conservar una visión global del mundo: en ese momento se constituyen las religiones, dando un sentido al mundo y suministrando un pensamiento sobre el destino del hombre. Se constituye, por consiguiente, una pa-

[1] Así, entre otras, cabe citar *Le Conformiste*, película de pensamiento prácticamente nulo, infantil desde el punto de vista de la reflexión política, pero con conformismo político suficiente para asegurar un éxito. Uno solamente se olvida de señalar que el conformista es el guionista.

reja, que reemplaza a la unidad mágica primera, entre la religión y la técnica. Ambas actividades, ambos pensamientos, no pueden ser separados, son indispensables para el hombre, lo mismo el uno que el otro, cada uno en su sector. Se trata de un desdoblamiento que resulta del "poder de divergencia contenido en la autonomía del desarrollo da las técnicas y de las religiones" y, por consiguiente, "la religión no es más mágica que la técnica: es la fase subjetiva del resultado del desdoblamiento, en tanto que la técnica es la fase objetiva de ese mismo desdoblamiento. La técnica y la religión son contemporáneas la una de la otra...", pero ni la una ni la otra son formas envilecidas o supervivencias de la magia. Pero existe una segunda etapa de esta evolución. Las técnicas sólo se habían ocupado del mundo material, concreto, pero he aquí que el pensamiento técnico se orienta también hacia el mundo humano, hacia el hombre y su organización social. Procede con él como había procedido en el medio natural, o sea, mediante análisis y disociación en datos o procesos elementales. Y, como dice Simondon, "lo reconstruye según esquemas operatorios, conservando las estructuras figurables y dejando de lado las cualidades y las fuerzas de fondo" (exactamente como las técnicas materiales). Un buen ejemplo de esta operación es la técnica económica. Y eso indica, en efecto, la fecha en que arrancan las técnicas del mundo humano. Pero entonces nos hallamos frente a la misma situación que cuando se produjo la explosión del mundo unitario: esta situación parceladora en modo alguno puede dar satisfacción al hombre. Se constituyen entonces tipos de pensar, orientados también hacia el mundo humano, pero tomando a éste en su totalidad. Se trata del pensamiento político. Pero el pensamiento político se encuentra en la misma relación con las nuevas técnicas que la religión con las primeras téc-

nicas. Esta es la verdadera sinonimia, inevitable, para los tiempos modernos, entre política y religión: la política cumple respecto a las técnicas la misma función que antaño cumplía la religión. "A partir del momento en que las técnicas del hombre han quebrado esta reticulación (referente al mundo humano) y han considerado al hombre como materia de técnica, de esta nueva ruptura de una relación figura-fondo, surgió correlativamente un pensamiento que capta a los seres humanos por debajo del nivel de unidad (las técnicas del manejo humano, por ejemplo) y otro pensamiento que los capta por encima del nivel de uidad (los pensamientos políticos y sociales.)" Y en esa disociación, la política actúa respecto del hombre como en el pasado la religión actuaba respecto del mundo natural. La política juzga y clasifica al hombre haciéndolo acceder a categorías comparables a aquéllas, anteriores, de lo puro y de lo impuso, etcétera. Por supuesto, no le da a ese pensamiento el nombre de religión, sencillamente porque la tradición reserva ese nombre para los "tipos de pensamiento contemporáneos de las técnica de elaboración del mundo. Sin embargo, los tipos de pensamiento que asumen la función de totalidad por oposición a las técnicas aplicadas en el mundo humano, y que son los grandes movimientos políticos... son el análogo funcional de las religiones." Y apoyándose en ese análisis, Simondon muestra cómo el nacionalsocialismo, el comunismo marxista y el democratismo norteamericano juegan de hecho el mismo papel, presentan los mismos caracteres y son, en tanto que política/religión, asimilables el uno al otro, por supuesto con formas de aplicación y puntos de inserción específicos para cada uno. No puedo decir que la interpretación de Simondon sea la única posible, me parece que corresponde a la vez a la condición

de lo político de esta época y a la determinación técnica de ese orden de fenómeno. En mi opinión, es la mejor hipótesis de trabajo.

EPÍLOGO

Vivimos, pues, en el más religioso de los mundos: en el sagrado corazón de un universo técnico. Pero, ¿podría ser de otra forma? Consideremos al hombre. O más bien, su situación. Considerémonos a nosotros mismos. Estamos desgarrados por tres experiencias, colocados en una situación de contradicción, penúltima... Nuestra primera, evidente experiencia es la más prodigiosa y exaltadora aventura que el hombre haya jamás conocido (*conocido*) puesto que la empresa primitiva de la utilización del fuego, del dominio de los animales, de surcar las aguas, posiblemente no fuera consciente, no fuera reflexionada; el hombre no podía, en aquel entonces, reflexionar sobre sí mismo y admirarse. Y actualmente accedemos a lo sobrehumano y no podemos evitar el sentirnos llenos de orgullo. Nuestro dominio de las cosas, del universo, de los demás, no tiene casi límites, quebramos el cosmos y sondeamos lo último de la materia, hacemos fórmulas con lo desconocido, desmultiplicamos hasta lo infinito las posibilidades de nuestro cerebro, aumentamos cada día nuestros gastos de energía, tenemos acceso a las fuentes de la vida y hacemos retroceder las fronteras de la muerte. ¿Qué hay más exaltador, más admirable, más extraordinario! Y utilizo estos adjetivos en sentido primigenio y etimológico: aterrorizados ante lo que nosotros mismos hacemos, fascinados por esa grandeza vista y reconocida, elevados por encima de nosotros mismos: tal el sentimien-

to que nos llena de gozo y de esperanza y nos proyecta hacia adelante, en la avidez por conocer ese futuro. Pero, al mismo tiempo y en el mismo lugar, nosotros, los mismos, hacemos otra experiencia: la de la atrocidad llevada a su grado máximo. No es sólo el "choque del futuro" lo que nos confunde, nos deja llenos de inquietud y nos traumatiza profundamente. Es la visión permanente del más sanguinario de los mundos. Las matanzas son cotidianas, tras haber creído que poníamos fin al horror en 1945 (y que jamás volveríamos a ver los campos de concentración hitleristas y el holocausto de Hiroshima) y que tal vez poníamos fin a la *guerra*. Hemos descubierto los campos de concentración soviéticos, hemos asistido a las matanzas de la India y a las del Congo y Biafra, y a la de los kurdos y los bengalíes... Vivimos en un universo de guerra generalizada, sobre un polvorín, a sabiendas de que un error puede hacer volar todo, y estamos rodeados por el mundo del hambre... Todo esto lo *sabemos* y lo vemos, a diferencia de nuestros antepasados, cuyo medio posiblemente no era mucho más feliz, ni tranquilizador, pero que lo ignoraban o se daban cuenta cuando el horror ya había pasado. Somos los contemporáneos cotidianos y conscientes del horror. Y el tercer factor de nuestra experiencia global es la creciente convicción de que nos hallamos en presencia de problemas aparentemente insolubles, de dificultades infranqueables. Y no serán los estímulos de los apóstoles del progreso lo que nos consuele. Problemas enormes que a todos nos afectan y cuya solución no podemos dejar en manos de otros: desde el del hambre hasta el de la superpoblación y el de la contaminación...[1] Situación tanto más difícil cuan-

[1] Todos los problemas de la situación que esbozo someramente los he estudiado en detalle en mis otros libros. Y, por supuesto, no

to que todo cambia con rapidez increíble. Cuanto, que nos hallamos sumergidos por una oleada de informaciones que no nos permite un momento de tranquilidad o una posibilidad de distanciamiento y de reflexión. Así pues, nos vemos arrancados a nuestro terruño tradicional, desviados de todas las sendas conocidas. Avanzamos sin puntos de referencia en un país ignorado, que, literalmente, cada día se constituye entre nosotros. No podemos enviar avanzadillas para tantear el camino, no podemos tomar indígenas como guías, puesto que el país por el cual avanzamos aún no existe. Entonces, en esas condiciones, ¿por qué el hombre moderno no ha de abrazarse a lo sacro, al mito y lo religioso? No es la naturaleza religiosa del hombre lo que lo empuja, sino la situación misma en que hoy se encuentra. Frente al hombre, en el corazón de una tierra desconocida, ¿qué recurso queda? El de transformar en mitos y religiones lo que hay de admirable en nuestra experiencia. La Luna de la Historia y el Sol de la Ciencia son nuestras únicas armas, nuestros puntos de referencia. El enigma del Estado y el misterio del Dinero, lo que nos concede la potencia sobrehumana. ¿Cómo, en esta conjunción de tres factores dominantes, no ha de ser el hombre, nuevamente, religioso? Pero, ¿por qué *religioso*? ¿Por qué ese reflejo y no otro? Pues bien, yo creo que se debe a la antigua costumbre de la humanidad, a la costumbre transmitida desde el comienzo del tiempo, al antiguo reflejo de alarde y de huida —rechazo del conocimiento y del querer, búsqueda de un refugio y de una explicación. Por lo menos, recreando lo religioso y lo sacro, el hombre recupera una antigua experiencia, engrana otra vez en un movimiento que le es conocido. Todo es nuevo, pero hay, de todas formas, la posibilidad

---

digo que los problemas sean insolubles; digo que así se presentan a los ojos del hombre moderno.

de encontrar un cabo del hilo de Ariadna. Y de esperar, según las primeras fórmulas, resolver lo insoluble por la adoración de una potencia suprema, y paliar el horror por el sacrificio a una divinidad que será compasiva.

El error inicial de aquellos que creen en un mundo adulto, habitado por hombres adultos que toman en mano su destino, y razonable, consiste finalmente en tener una visión puramente intelectual del hombre, o bien la de un hombre puramente intelectual. Al igual que el *Homo œconomicus* era un mecanismo que obedecía perfectamente a su propio interés, el hombre adulto es un organismo que obedece perfectamente a su conciencia y a su razón. Pero veamos: ser no-religioso no es solamente un problema de inteligencia, de conocimientos, de pragmatismo, de método, sino un problema de virtud, de heroísmo, de grandeza de alma. Hace falta una ascesis personal singular para ser no-religioso. Y todos hemos conocido a algunos de esos ateos incorregibles, los verdaderos, los rigurosos, que no se equivocaban de dios, que consideraban que el ateísmo era un honor, la forma superior de la valentía humana y que sólo lograban mantenerse en ese nivel mediante un ejercicio siempre remozado por una voluntad tensa al extremo contra todos los sufrimientos y la muerte. Y hoy esto no es mucho más fácil. ¿Cómo, pues, llegar a la conclusión de que el hombre moderno, el hombre común y corriente, el que consideramos ateo, indiferente, irreligioso, ha alcanzado este nivel? ¿Qué preparaba, pues, al hombre a elevarse a la virtud rigurosa del ateísmo, en una sociedad de bienestar, de apoltronamiento moral, de abulia y de envilecimiento? ¿Qué lo prepara a esa despiadada lucidez consigo mismo y con el mundo, que, en toda circunstancia, implica irreligión? ¿Dónde percibimos la grandeza espiritual, moral,

la exigencia, el rigor sobre el cual se afirma siempre la crítica del mito y la recusación de lo sacro? ¡No bastan un método científico y un materialismo plácido! Hacen falta hombres duros y de pie. Pero no los veo por parte alguna. Todo nos lleva, por lo contrario, a lo inverso —hombres acostados sobre confortables colchones, deseando para los demás la misma felicidad, y prorrumpiendo en lloriqueos al mínimo peligro, al mínimo sufrimiento (¡véanse los izquierdistas!). No basta con un escepticismo blandengue y una exuberancia indiferente para conseguir un hombre adulto y una sociedad irreligiosa. Podemos, por lo contrario, estar seguros de que con esas disposiciones psicológicas, con esa falta de preparación material para afrontar los grandes progresos y las grandes pruebas, con el trasvase de la energía humana hacia lo exclusivo cerebral, con la postración de la voluntad a favor de lo imaginario, con el rechazo de toda ascesis, no queda salida sino en lo social y lo religioso. Todo el mundo clama, desde Bergson, que es preciso un suplemento de alma: ¡pues bien!, se lo tendrá en las nuevas religiones.

Pero el hombre que hace tolerable su universo y se permite vivir en él cierra la trampa sobre sí y procede, por supuesto, involuntariamente, a la confirmación más perfecta que jamás se haya dado del análisis marxista del fenómeno religioso. Lo que tan admirablemente Marx ha descrito no es histórico sino profético: en realidad, no opina sobre las primeras religiones sino sobre las últimas, no se refiere al islam o al judaísmo o al cristianismo, sino a la religión moderna en los países capitalistas desarrollados, en los países socialistas y en el mundo subdesarrollado... Ahora más que nunca el hombre se hace esclavo de las cosas y de los demás hombres mediante el proceso religioso. No es la técnica lo que nos esclaviza sino lo sacro

transferido a la técnica [1], que nos impide tener una función crítica y ponerla al servicio del desarrollo humano. No es el Estado quien nos subyuga, aunque sea policíaco y centralizador; es la transfiguración sacra (tan inevitable como la de la técnica) la que nos hace proyectar nuestra adoración hacia esa amalgama de oficinas. Lo malo y lo que nos pervierte no es el sexo, sino la ideología de la represión tanto como, y al mismo tiempo, la de la liberación del hombre por el sexo: es entonces cuando el hombre accede a una mística siempre infecunda. Así pues, lo religioso, que el hombre colocado en la situación en la que nos hallamos no puede dejar de producir, es el agente más seguro de su alienación, de su aceptación de las potencias que lo avasallan, de su adulación por aquello que lo despoja de sí mismo y que le promete, como siempre hacen todas las religiones, que ese despojo de sí mismo le permitirá ser al fin más de lo que es. Así sucede con la droga. Y como siempre, este proceso alienante se compagina con los sueños, la imaginación, la transferencia a un mundo de imágenes. Cabría realizar un análisis detallado de la relación y de la oposición entre el mundo mítico "primitivo" y el mundo de las noticias, de las representaciones difundidas por los *mass media*, la sociedad del espectáculo y, el universo de las imágenes ilusorias, que son las nuestras. El mundo de las imágenes, procedente del aparato tecnológico e invasor del hombre, absorbe a éste y lo satisface, a la par que le impide actuar en forma efectiva. Puede que el mundo mítico haya sido creado partiendo de lo interior y como una transposición tendiente a la coherencia y a la explicación del medio natural, ¡pero

[1] Es preciso evitar un equívoco: siendo la técnica lo que es, lo sacro es *inevitable*: imposible su rechazo. El hombre no es absolutamente libre de sacralizar o no la técnica: no puede dejar, partiendo de ella, de darle un sentido a la vida.

estos dos elementos tampoco son ajenos a los mitos de nuestra época! En efecto: hay que actuar, pero donde es posible, con la ilusión de cambiar el mundo y la vida. Hay que proyectar en el cielo de la Utopía todo cuanto nos está vedado, todo lo que posiblemente jamás logremos comprender.

Alienación e ilusión: tal lo religioso moderno. Entonces, ¿hay que destruirlo?

¡Ah! ¡Cuán fácil resultaría si no se tratase del hombre! Pero cómo olvidar que es precisamente eso lo que lo hace vivir, lo que le permite asumir su difícil condición en esta sociedad; ¡qué prudente hay que ser! No es por perversión que el hombre se ha fabricado de nuevo esta ganga mítica y esta topografía sagrada. No es por estupidez sino por imposibilidad de vivir en esta tensión, con estos enfrentamientos. Resulta fácil de acusar al hombre de cobardía. Esa acusación nada resuelve, puesto que todo se ventila al margen de los límites de la voluntad y de lo consciente. Igual que en las religiones primitivas. El hombre siente esa amenaza en sí mismo, ese estar a prueba, esa exigencia del tener que cambiarlo todo. Siente, al mismo tiempo, su debilidad, su carencia de medios. Busca entonces una vía lateral, una protección, una solución. Pero ignorándolo. Destruir esas protecciones, cerrar esas salidas, es precisamente acorralar a la inmensa mayoría de los hombres en la locura o el suicidio. Sólo los más enérgicos y, a la vez, más inteligentes y lúcidos podrían sobrevivir. Sólo aquellos que, sintiéndose acorralados, tienen agallas para reaccionar, salir del atolladero y resolver los problemas. Son muy pocos. ¿Se puede, así, condenar, por la desacralización, a la casi totalidad de los hombres a la zozobra? Tal cosa sería posible únicamente si, a la par que se desacraliza, se ofrece una razón de vivir que sea

suficiente y que, en efecto, nos haga vivir, y, al mismo tiempo, se da una respuesta satisfactoria y, por supuesto, esclarecedora. Respuesta y razón de vivir que se deben conjugar. Y si no, que aquel que pueda aportar esas luces deje al resto de la humanidad civilizada, moderna, científica, china u occidental, dormir en paz en su sueño religioso.

CAUDA,PARA LOS CRISTIANOS

> El castigo reservado al desatino y al abandono de sí es, precisamente, el desatino.
>
> SPINOSA

Por supuesto, la confrontación actual del cristianismo y de nuestra sociedad occidental técnica está llena de valor y de enseñanzas. Que el cristianismo bastardeado desde el siglo XVII, haya tenido necesidad de una especie de revolución cultural, es cierto, pero la verdadera revolución cultural provenía de la teología de K. Barth y no de los lamentables esfuerzos actuales. Que el cristianismo pasa por el fuego y debe salir purificado de esa aventura, es posible, pero en absoluto cierto. Cuando se nos solicita la conversión del cristianismo a la política, cuando se nos incita, por ejemplo, a una asociación con los comunistas, como otrora con los monárquicos o los capitalistas; cuando se afirma el pluralismo cristiano como la sola posibilidad cristiana, sin plantear la rigurosa contrapartida de la unidad de la verdad; cuando se presenta el ateísmo como un componente de la fe o, bien, la fe cristiana como un componente del ateísmo, cosa que es deseable, exce-

lente, y no una necesidad trágica, un testimonio de nuestra impotencia de vivir la fe, pienso que nos hallamos en plena reintegración de la religión secular en el cristianismo, o en presencia de la absorción del cristianismo por la religión secular. En el preciso momento en que se pretende liberar al cristianismo del fárrago religioso que lo molestaba desde hace veinte siglos, y de los errores religiosos como la fe en los milagros, la autoridad incondicional de las Escrituras o la formulación del nombre de Dios, se reintroduce la religión, no ya bajo la forma tradicional sino como siempre se lo ha hecho, bajo la forma actual; así la teología de la muerte de Dios es antes que nada una teología de la religiosidad moderna del cristianismo. Parte, en efecto, esta teología de un cierto número de creencias, que se toman como postulados, que no se han criticado, ni verificado, y que se consideran como verdaderos axiomas: por ejemplo, que este mundo está secularizado, que el hombre moderno es adulto, que todo está integrado en lo "cultural". La primacía de la cultura sobre lo demás, la dependencia del cristianismo respecto a lo cultural del pasado y presente, es la expresión *ad hoc* del mito de la historia. Se produce una inversión extraña: en tanto que el judaísmo ha "inventado" la historia, en tanto que la fe en Cristo puede dar un sentido a la historia, nosotros, completamente subyugados por el mito de la historia, hemos llegado a considerar que todo está integrado, inserto en la historia, y que la verdad del cristianismo y la Revelación son, en realidad, dependientes de la historia. El segundo pilar de esta teología es el mito de la ciencia. Pero, además, toda esta teología de la muerte de Dios se apoya en creencias y en pasiones populares del hombre moderno: en la medida en que se toman como criterio esas creencias se llega a considerar que, dado que el hombre no cree ya en el Dios bíblico, ello se debe a que este Dios

era una mera construcción del hombre. Admirable derrota para dejar el puesto libre a la religión moderna. Evacuamos lo que había sido revelado, so pretexto de que eso se había mezclado (es cierto) con lo religioso, pero al mismo tiempo abrimos las puertas de par en par a todas las crencias actuales y estamos dispuestos a aceptarlas. Ahora bien: lo que hemos evacuado era no solamente lo religioso, sino lo absoluto de la revelación. Los intelectuales cristianos están tan impregnados de todos los mitos modernos, viven de tal forma en lo sacro de hoy, participan de tal forma en todos los ritos, en todas las creencias, y particularmente en la religión política que, por supuesto, no logran discernir que todo eso es religión. Pero ésa es la suerte de cuantos viven en un mito: son incapaces de analizarlo como mito.

Es preciso haber salido de ello, sea por obra del tiempo, que permite tomar cierta perspectiva respecto del objeto del mito y que desgasta la creencia, sea por obra de un impacto que nos sitúe en otra órbita de reflexión, de interpretación y de creencia. Este fue el impacto del cristianismo respecto de los mitos y las religiones antiguas. Pero hoy es más bien el impacto de la ciencia lo que hace abandonar la órbita cristiana, al permitir una crítica de los mitos y religiones judeo-cristianas, como si hubiéramos salido del cosmos religioso. En realidad, la teología de la muerte de Dios como justificación de la situación efectiva actual, y como velo de la operación de mundanización, es el mejor medio para reincorporar lo religioso al cristianismo, porque esos teólogos centran su crítica en un sentimiento religioso periclitado, y, para formular dicha crítica parten de lo religioso actual. Están tan dominados por lo sacro y las creencias que, en realidad, su único problema consiste en saber cómo hacerlos penetrar en el cristianismo. Para lo cual pretenden prose-

guir la crítica teológica de la religión tal como lo hizo Barth o bien la dexosidación sociológica tal como yo pude iniciarla. Frecuentemente hemos oído decir: "Barth se detuvo en el camino." Y con respecto a mí: "Hay esferas que han escapado a la crítica sociológica de Ellul"; según parece, me detuve a medio camino por timidez. Los valerosos teólogos modernos quisieran llegar hasta el final. Ahora bien: ese querer ir hasta el final consiste no en destruir el "excedente religioso" del cristianismo sino el centro a partir del cual es posible la crítica de la religión. El nudo de una revelación, el punto "extra" a partir del cual, por ser trascendente, es posible ver todo lo demás, el lugar no-lugar no situado que permite situar el resto, el punto de perspectiva jamás alcanzado, pero desde donde todo consigue su lugar. Si no hay un trascendente no se puede formular ninguna crítica seria de la religión actual, puesto que toda religión, cuando se está dentro de ella, se vive, por supuesto, como la verdad, pura y simple, lo que no deja de vivir, con toda evidencia, el hombre moderno y el cristiano moderno que se reduce a la condición de hombre común y corriente, al evacuar la especificidad central del cristianismo. Puesto que hacer de la kenosis del Cristo, la *doctrina* central, la única, a partir de lo cual hay que juzgarlo todo, incluso el resto de la revelación, es precisamente afirmar que la especificidad del cristianismo consiste en no tener especificidad; es predicar la infusión en el mundo, y si este mundo es religioso, será, pues, la adopción de las religiones del mundo. Por supuesto, no hay que hacerme decir lo que no digo: el gran texto de *Filipenses II* es *uno* de los textos centrales, la más perfecta expresión de la Encarnación y de la Cruz, pero por sí sólo presenta un aspecto de la Revelación tan falso como el Decálogo considerado en sí mismo y como centro y corazón de la Revelación. La teología de la muer-

te de Dios se niega a ver el carácter irreductiblemente diferente de la Revelación bíblica sobre Dios (pero ese Dios que existe como Creador Todopoderoso, etcétera, y no únicamente como hombre humillado, crucificado, etcétera) y todo cuanto las demás religiones han podido decir de Dios. Ahora bien: es precisamente ese irreductible lo que torna difícil la transmisión del *kerygme*, el testimonio sobre este Dios, no el carácter perimido de la noción de Dios en un contexto cultural diferente. Pero, precisamente, la corriente teológica moderna elimina lo irreductible, porque procede esencialmente por reducción. Es el gran método y la gran orientación. Reducción de la multiplicidad de los planos del texto bíblico a estructuras o reducción de la complejidad del mensaje a un tema, reducción de la multiplicidad de las fases de la Revelación, a una orientación, reducción de lo revelado a lo cultural, reducción de lo cultural a lo político, reducción de las dos dimensiones a la horizontal únicamente, etcétera. Ahora bien, el *procedimiento de reducción es la antirrevelación.* Su función consiste en privilegiar lo que nos conviene y en eliminar lo impracticable de Dios. Pero, por consiguiente, se veda la auténtica desacralización y la destrucción seria de la religión. Toda reducción concuerda con la aceptación de lo sacro y de lo religioso. Porque es, en efecto, cierto que la Revelación del Dios viviente es desacralizadora: cuando Dios interviene destruye lo sacro del hombre: cierto es que seculariza (y, por supuesto, abre las puertas a la acción del hombre sobre una naturaleza secularizada), pero se olvida que es la palabra de Dios la que seculariza y no la filosofía, la ciencia o la técnica; que esa palabra de Dios es independiente de nuestros análisis y que, o bien nos es dada en la Biblia y en la Encarnación, o bien es producto de nuestra fantasía, y que en esa palabra de Dios hay testimonio del pecado del hombre, de la rup-

tura entre ese hombre y Dios, de la situación del hombre en el interior del mal. Eliminar esto, reducirlo, es, por una parte, volver perfectamente insignificante el resto de la Revelación y, por otra, condenarse a no ver más la sacralización por ese hombre: porque ese hombre no se crea lo sacro, no se inventa una religión sino para remediar *esa* situación. Negar esa situación es aceptar, sin verla, la religión creada por el hombre en forma no crítica, crítica que sólo puede ejercerse sobre las religiones del pasado, superadas, difuntas, que el hombre ha abandonado porque ya nada le aportan. Así podemos decir que la "secularización" que proviene del rechazo o de la reducción de la verdad revelada es lo contrario de la desacralización de las cosas, del mundo y de las religiones que provienen de esa verdad revelada. Es lo contrario porque esa secularización jamás es sino la entronización de nuevas religiones. Una vez más, nos encontramos con las puerilidades de Cox cuando exalta con gran regocijo el exorcismo científico... "El exorcismo es el proceso mediante el cual la conciencia social del hombre es lavada, librada de los restos del pasado tribal que se le habían incrustado, y mediante el cual el hombre se siente libre de mirar el mundo de frente y en forma positiva..." Y, por supuesto, la ciencia es el gran auxiliar del exorcismo. Como si desconociera la parábola del hogar limpio. El exorcismo científico, como el psicoanalítico, es en efecto la operación extraordinaria por la cual se barre, se orea, se limpia, el espíritu y el corazón del hombre: y después, como la casa está vacía y abierta, acuden a ocuparla siete demonios en lugar de uno. Por obra de la operación científica el hombre moderno es mucho más religioso, mucho más dependiente, mucho más in-sacralizado que antes. Pero más insidiosamente. Ahora bien: lo que acabamos de decir referente a la secularización/desacralización puede reite-

rarse respecto de la religión. Todo cuanto se dice sobre la oposición entre la revelación en Jesucristo y la religión es exacto. Pero... la revelación, y no la ciencia, la razón, la cultura moderna, es destructora de la religión, y no hay coincidencia alguna entre ambas operaciones: hay una rigurosa antinomia. La eliminación de las religiones tradicionales por la cultura moderna es una operación creadora de nuevas religiones; eso es todo.

Dicho de otro modo, los intelectuales cristianos modernos, los teólogos, los periodistas y los pastores han cometido un error gigantesco de interpretación del mundo actual, lo que acarrea un error gigantesco de orientación de la acción de los cristianos y la Iglesia.

Creo que en toda la historia de la Iglesia se han producido tres errores esenciales, de los que ha dependido el resto. Me refiero a errores más fundamentales que las herejías, que eran diferencias de explicación de comprensión de lo Revelado. Se trata de errores sobre la relación entre la Iglesia y el mundo, sobre la situación de la Iglesia en el mundo. La diferencia es la siguiente: en un navío hay que fijar un rumbo, efectuar cálculos de declinación y derivación, establecer un trazado de la ruta y leer la brújula. Si la brújula está errada, todo lo demás es falso. Se puede elegir entre navegar a vela o con motor: eso carece de importancia; de todos modos, la ruta ya no será la que se tenía la intención de recorrer. Esta es para mí la diferencia entre los errores de orientación y las herejías. El primero de esos errores puede ser catalogado como el constantinismo. A condición de que no se vea únicamente la aceptación del Estado, el pacto con el poder, sino el querer atraer hacia el cristianismo a los ricos, a los poderosos, a los círculos dirigentes y a todo cuanto necesitaba de la creación de un neocristianismo. El se-

gundo de esos errores puede ser considerado como el error cultural: y es la integración, en el cristianismo, de todos los valores culturales, al convertirse el cristianismo en receptáculo de las civilizaciones pasadas, en instaurador de cultura, en síntesis de las filosofías, cosa que necesitaba la elaboración de otro neocristianismo. El tercero de esos errores es el que cometemos actualmente al creer que tenemos que situarnos en un mundo laico, secularizado, científico, racional, y construir un neocristianismo en función de ello.[1]

Pero la primera cuestión respecto a este craso error de apreciación de nuestra época, afecta a su origen. Por supuesto, estaba preparado el terreno psicointelectual. La presión política, científica, técnica, las hecatombes (de tipo diverso) de nuestra sociedad, la descristianización, todo preparaba a los cristianos para enfilar esta vía; pero el detonador, la *ratio* que sirvió al mismo tiempo de justificación para seguir esa corriente, fue la difusión de las cartas de Moabit y de Bonhoeffer. Por supuesto, se ha hecho decir a esos textos más de lo que explícitamente

[1] Un ejemplo de las consecuencias de este error nos es dado por la incertidumbre de juicio respecto al "Fenómenos Jesús", del "Jesús Revolución". Encontramos con frecuencia en los cristianos de buena voluntad dos especies de apreciaciones positivas. Una es: "He aquí que una vez más, será el mundo, los 'no cristianos' quienes atestiguen lo que es realmente Jesús. Mientras que la Iglesia ha momificado a Jesús, dogmatizado los Evangelios, los no cristianos descubren, por encima del fárrago de los cristianos, el significado de la palabra y la hacen revivir en sus cálidas experiencias. Los cristianos tienen que dejarse enseñar por los paganos. Los cristianos tienen que negarse a emitir un juicio sobre estas empresas porque sus apreciaciones están dictadas por sus definiciones ideológicas endurecidas y por la estrechez de sus dogmas. Déjense conmover por este redescubrimiento de la autenticidad." La otra: "Después de todo, incluso si esas revistas, esas exageraciones nos resultan ajenas y en ocasiones penosas, lo que se anuncia es, de todos modos, los

dicen, se los ha separado también del conjunto de la obra de Bonhoeffer, en tanto que posiblemente, por lo contrario, se los debía interpretar por esa obra, en cuyo caso pierden parte de su fuerza de impacto. Pero ahí están estas cartas y ofrecen un diagnóstico de nuestra sociedad y una orientación cristiana que me parecen fundamentalmente equivocados. Si la demostración de que nuestro mundo occidental es sacro, de que el pensamiento del hombre moderno se elabora en función de mitos y de que las religiones seculares son triunfantes, ya ha sido hecha, entonces hay que preguntarse de dónde puede provenir el error enorme de Bonhoeffer. ¿Cómo ha podido afirmar que el mundo moderno no era religioso, que el hombre se volvía adulto y racional, mientras vivía en medio de la más formidable explosión mística, religiosa, irracional que hayamos conocido desde hace tres siglos? Es un misterio cegador. Y sea cual fuere el respeto que se tenga por un hombre que ha entregado su vida a una acción política (que, por supuesto, había que desarrollar), sea cual fuere la admiración que se tenga por una obra teológica de

---

Evangelios; lo que se proclama es el nombre de Jesús. Está muy bien que lo hagan hombres ajenos a la Iglesia. Después de todo, en *Godspell,* únicamente el evangelio de Mateo es directamente anunciado en la escena. Cómo no ver en ello un 'testimonio'. De todo se sirve Dios para hacer oír su palabra: quien presencia estas piezas, oye también la palabra, una palabra, de Dios; así, pues, no critiquemos. ."

Tengo que decir que estos dos argumentos deben tomarse muy en serio, ya que ambos expresan una verdad. Pero no se los puede aceptar, en toda circunstancia, tal como son. Porque, finalmente, siempre nos hemos encontrado, en el curso de la historia del cristianismo, en presencia de aventuras barrocas hechas en nombre de Jesús y de los Evangelios... Se conocen, por ejemplo, movimientos de prostitución cuyo objeto era la difusión de los Evangelios acerca de los clientes de las prostitutas, quienes tenían la misión de dar "testimonio" y otras cosas más. No basta con que se pronuncie el

primer plano, sea cual fuere la prudencia que se deba tener para opinar sobre una autoridad considerada por los intelectuales cristianos como indiscutible, no se puede dejar de decir que se ha equivocado, ni se puede dejar de interrogarse sobre esta increíble ceguera. Me parece que sólo puede haber tres hipótesis explicativas: o bien Bonhoeffer se sintió gravemente perturbado, traumatizado por su detención, su encarcelamiento y los interrogatorios. No se vea nada de injurioso en este particular. A pesar de su grandeza espiritual, podía muy bien atravesar por una crisis de desmoralización, de incertidumbre e incluso posiblemente de pánico. Después de todo, Juan Bautista en la prisión... Por lo tanto, su famoso "cuestionamiento", su nueva problemática teológica, no tendrían origen en su fe ni en una lucidez particular, sino en su turbación de prisionero, en su situación de virtual condenado a muerte. Y ello implicaría, en segundo término, una forma equivocada de ver el mundo.

O bien consideró con toda lucidez que el nazismo y el período que vivió eran un simple accidente. Me sitúo

---

nombre de Jesús y que se reciten los Evangelios, para que ello constituya un Testimonio que se rinde a la verdad. Acepto plenamente escuchar una nueva presentación, un lenguaje nuevo, acepto cuestionar mi teología y la Iglesia tradicional, pero me niego radicalmente a hacerlo ante cualquier elucubración o cualquier declaración. El hecho de que provengan de no cristianos no me garantiza, en modo alguno, la validez de esas empresas. Hay el problemita del árbol y del fruto. Cuando veo que a los frutos principales de estos Evangelios los acompañan la droga y cierto pansexualismo por un lado y por otro la producción enorme de dinero, y la constitución de empresas comerciales capitalistas, me veo en la obligación de decir que rechazo el contenido esos discursos a causa de su finalidad y de sus consecuencias. Cuando compruebo que todo se apoya en una publicidad ultramoderna, en la explotación de la sensualidad y de la angustia, digo radicalmente que no a ese presunto mensaje. Cuando los cristianos se interrogaban sobre ese profeta de la trans-

aquí al nivel de las apreciaciones simplemente políticas y sociológicas. Esa furiosa oleada era sólo una oleada en el movimiento global de una marea que iba en sentido contrario. El hitlerismo sólo era un epifenómeno, sin significación particular; bastaba con dejar pasar ese furor; después se volvería al mundo moderno, cuya naturaleza profunda era... Después de todo, esos errores son excusables. Personalmente, he cometido un error similar al creer con todas mis fuerzas en la fórmula que habíamos encontrado en 1944: *de la Resistencia a la Revolución.* No cabe la menor duda de que fue una incomprensión enorme y de que nada se puede conseguir de textos edificados sobre un tal error. Y los imperdonables son los que diez, veinte o más años después, se apoyan en esas reflexiones para edificar una nueva teología, una nueva presencia de los cristianos en el mundo, una nueva eclesiología.

O bien, finalmente, la actitud de Bonhoeffer era profética. Es decir, una afirmación de la fe contra la realidad,

---

formación de los Evangelios en religión que era Billy Graham, yo decía que no porque él utilizaba los métodos más modernos de propaganda; todo su testimonio estaba falseado, viciado, alterado, por obra de los medios técnicos de la propaganda; y aquí se trata del mismo problema. Admito que haya hombres que se puedan conmover eventualmente con tales revistas o tales carteles: eso nada prueba, puesto que Dios, en efecto, puede servirse de todo. Pero cuando Hitler, en sus discursos, invocaba (muy a menudo) al Todopoderoso, yo oía decir frecuentemente: "Fíjese, no es tan malo como parece, invoca a Dios y puede que sea cierto que es un enviado de Dios." Es posible que Dios se haya servido de él. ¡Es posible que hayan oído una palabra de Dios en los discursos de Hitler; pero tengo que decir que eso no basta en modo alguno! Hitler era demoníaco a pesar de sus invocaciones a Dios (incluso aunque fuera sincero). Y aquí y ahora digo exactamente lo mismo: hay que oponerse absolutamente al "Jesús Revolución", al Jesús Espectáculo.

una proclamación del mensaje a pesar de los acontecimientos, "a despecho de..." Resulta una declaración profética, cuando la fe vuelve a su fundamento contra toda evidencia. La negación del carácter religioso del hitlerismo, el rechazo puro y simple de tal carácter sólo podía no ser sino la superación de las circunstancias por la fe.

"Ustedes piensan que la situación es ésta; pues bien: no; en realidad es muy distinta y hela aquí..." Por supuesto, los fervientes admiradores de Bonhoeffer estarían tentados de adoptar esa interpretación. Pero me molesta, en primer lugar, que la actitud profética sea generalmente una afirmación de la firme revelación y la certidumbre de la fe contra la evidencia de la situación política o el cuestionamiento por obra de los acontecimientos: en tanto que Bonhoeffer procedería en sentido contrario, se trata de un cuestionamiento de la teología, de la Iglesia (lo que puede perfectamente ser profético), en nombre de cierta realidad nueva de la sociedad. No creo que los profetas se hayan orientado nunca de ese modo (sobre todo cuando atacaban duramente los ritos y las religiones

---

La crítica virulenta que se hace en la película *Tout le monde il est beau, tout le monde il est gentil* debería bastar para mostrar lo que en realidad es este innoble chiste acerca de los Evangelios y el nombre de Jesús. Una vez más no es un modelo dogmático de Jesucristo o verdades catequizadas petrificadas lo que me hace rechazar una novedad "bienhechora": es esa aliación con el dinero y la pornografía lo que me hace decir que no puede ser verdad. Y si no es verdad, es diabólico, puesto que el diablo es la perversión de la palabra de Dios para perder al hombre, es la utilización de la palabra de Dios para que el hombre haga o comprenda lo contrario de lo que Dios espera, es la utilización de la Revelación (y la imitación de esa Revelación) para algo muy distinto de la gloria de Dios (y al escribir esto, por supuesto, pienso que también en las Iglesias hay algo de diabólico...). La timidez y la mala conciencia de los cristianos tienen que cesar ante fenómenos de esta especie. Hay que volver a ser capaces de afirmar que lo diabó-

de su época), y me molesta también que los profetas recibieran generalmente una cierta confirmación de su lucidez política: han visto, por encima de las apariencias, más profundamente que los demás; y su interpretación, diez o veinte años más tarde, ha sido confirmada (lo que da lugar a toda la explicación racionalista de los historiadores de la profecía *post eventum*...), en tanto que en el caso presente, nada de cuanto ha dicho Bonheffer de nuestra sociedad ha sido confirmado. Razón por la cual sigo dubitativo acerca de las razones de esa actitud, posiblemente accidental, de Bonhoeffer, y parece erróneo edificar sobre bases tan dudosas.

Quisiera, sin entrar en el debate de fondo del error de interprectación de los cristianos sobre el mundo moderno, plantear por lo menos tres cuestiones: la primera, imprecisa, se refiere a la incertidumbre conceptual de las declaraciones sobre el mundo adulto. ¿Qué hay que entender por "mundo"? ¿Y por "adulto"? En cuanto a la ciudad secular, ya hemos visto la vacuidad de esos términos al mismo tiempo que su impresión. Es increíble que se pueda caracterizar a nuestra sociedad por algunos

---

lico es diabólico. Estando, por supuesto, siempre dispuestos a escuchar las críticas que el diablo dirige a la Iglesia y a los cristianos, porque sobre este particular el diablo es muy lúcido. Pero sigue siendo el Diablo. Esa enorme empresa politicocomercial del fenómeno Jesús nada tiene que decirnos, salvo que, en efecto, no tenemos derecho a convertir a Jesucristo en el prisionero de la Iglesia instituida, que muchas de las verdades de la Revelación nos son ocultadas y pueden ser reveladas a los "simples" (¡pero los empresarios de espectáculos y los editores de *best-sellers* no son ingenuos!), y que, finalmente, todo nuevo anuncio de unos Evangelios distintos de nuestra tradición debe ser acogido por nosotros, encaminado y criticado. Pero hecho esto, en presencia del fenómeno Jesús podemos concluir con toda tranquilidad: dejad que los muertos se regocijen con los muertos.

rasgos señalados por Cox. ¿El "mundo" es la Sociedad? ¿El hombre es adulto? El hombre es en sí, en cuyo caso ignoro de qué se puede tratar, y si se habla de los hombres efectivamente vivientes haría falta, por lo menos, entonces, un serio estudio analítico de su comportamiento, de sus opiniones, etcétera. Pero nos limitamos a declaraciones generales. Y, además, ¿qué es un adulto? Un poco a la ligera se dice que es "el que ha matado al padre", o el que asume su propio destino. El loco no actúa de otro modo y no pretende nada más.

Mi segunda cuestión se refiere al futuro de esta supuesta secularización. Se olvida con harta frecuencia que en el curso de la historia ha habido otros movimientos de secularización. Por lo menos China ha conocido un largo período de secularización. Pero Roma también; esto nos podrá parecer extraño cuando estamos acostumbrados a la visión tranquilizadora del Panteón romano: de hecho, en el siglo v antes de Jesucristo, se produjo un poderoso movimiento de laicización cuando se efectuó el paso de la realeza a la república. Por supuesto, no fue una laicización que se fundara en un conocimiento científico, pero no dejaba de ser igualmente real. Esta secularización, esta laicización de las que nos vanagloriamos no son las primeras. Sólo nuestra ignorancia histórica nos permite creerlo. Ahora bien: en cada ocasión, la oleada de ese orden no tardó en amortiguarse. Se perdió en la arena. Sólo dejó algo de espuma dispersa en el viento. Inexorablemente esas sociedades laicizadas se volvieron religiosas, pero de modo diferente. Una orgullosa ignorancia y un análisis superficial y somero permiten calificar de religiosa toda la historia de la humanidad hasta el siglo XVIII. Basta preguntarse (si nuestra sociedad ha iniciado realmente una fase neorreligiosa) qué quedará a consideración del hombre del año 3000 del período de laicización,

de secularidad, comprendido más o menos entre 1880 y 1930. Nuestra experiencia no es única: la secularización es siempre la fase intermedia entre una sociedad religiosa que muere y la aparición de una nueva estructuración religiosa.

Mi tercera cuestión concierne a la muerte de Dios: en el dominio intelectual se podría perfectamente aceptar el abandono de la "hipótesis Dios". La honestidad científica, el rigor intelectual, exigen hoy (pero, ¿es realmente una exigencia científica, o bien, como para Galileo, una prolongación partidaria del método científico?... ¡No es tan simple como lo piensan los desdeñosos eliminadores del Dios tapaagujeros, excluido de su dominio a medida que la ciencia se desarrolla) que no se hable más de Dios. Por lo menos, sería entonces preciso plantearse la cuestión de saber si ese cambio de las premisas intelectuales, de los presupuestos científicos, entraña necesariamente una transformación de la relación con el Dios revelado, una explicación diferente de la fe, la necesidad de adaptar el cristianismo a un supuesto mundo adulto y, finalmente, un modo de la vida de la fe cristiana sin común relación con lo que se vivía antes. Yo no percibo ningún vínculo ineluctable, ninguna consecuencia lógica de un dominio al otro. Los teólogos de las diversas corrientes de la *Nouvelle Théologie, salidos* de Tillich, Bonhoeffer, Bultman, etcétera, me parecen que ceden esencialmente al pánico.

Ahora bien: ese enorme error y ese pánico acarrean una consecuencia no menos enorme. Si, en efecto, estamos en presencia de una sociedad secularizada, desacralizada, de un hombre adulto, sin mitos, etcétera, hay que transformar el mensaje bíblico, la explicación de la fe, la presencia de la Iglesia, la ética cristiana en función de eso. Pero, ¿y si esa visión del mundo fuera falsa? Entonces,

todo ese pesado edificio que vemos edificar ante nuestros ojos se apoya en el aire. Porque la reinterpretación que se intenta no resulta de los hechos mismos sino de nuestra interpretación de los hechos. Hay que tomar conciencia de que los hechos sociales y los acontecimientos históricos jamás actúan por sí mismos sino únicamente por interpretación. Si ésta es radicalmente falsa, provoca reacciones, palabras, adaptaciones, intervenciones igualmente falsas, o sea, desacordadas, inconvenientes, lo que siempre resulta catastrófico y con frecuencia mortal para el grupo que ha interpretado en forma inexacta los acontecimientos. Si, por casualidad, nuestro mundo no fuera secularizado, laicizado adulto, sino sacro y religioso, ¿cuáles serían los efectos de nuestros cristianos esfuerzos de adaptación? En primer lugar, es evidente que los cristianos permiten que se desarrollen otras religiones, y como éstas sólo son una "interpretación fantástica" de lo que concretamente viven los hombres, con la técnica, el desarrollo económico, el desarrollo del poder político y del organismo estatal, resulta evidente que los hombres se alejarán cada vez del cristianismo y se convertirán a la nueva fe. El fenómeno de la descristianización continúa, pero no se trata ya de una descristianización provocada por la ciencia y la secularización sino por el desarrollo secundario de una religión del mundo que ocupa el antiguo universo secularizado. Ahora bien: el cristianismo pierde doblemente su fuerza de impacto. Ante todo, porque ni siquiera imagina que pueda entrar en conflicto con la nueva fe. No combate nada de lo que seduce, cautiva, aliena, fascina, hipnotiza al hombre moderno. Por lo contrario, entra en su juego por su propia renuncia, ya que por una parte, acepta, bendice y legitimiza los hechos (técnica y política) sobre los cuales se desarrollan mitos y religiones, y, por otra, no opone nada al poder alie-

nador de esas "ideologías". Libra su combate en falso, y se lanza a grandes batallas con los molinos de viento. El cristianismo moderno es incapaz de combatir las falsas y seductoras fuerzas espirituales de la actualidad y prefiere combatir a las de ayer, que están ya muertas. En segundo lugar, el cristianismo pierde su fuerza de impacto porque constantemente procede a su autocrítica, pero a una autocrítica tan falsa como sus ataques. En efecto, incesantemente se efectúa la crítica de la parroquia, de la moral, de la teología, del lenguaje, etcétera, partiendo de lo que *se imagina* que es la realidad de la sociedad moderna, pero, como nos equivocamos acerca de esta realidad, todo ese enorme trabajo no significa nada. Aunque el método fuera legítimo (criticar el cristianismo y la Iglesia partiendo del punto de vista del mundo que se considera cierto), haría falta por lo menos tener una visión exacta de este mundo, de esta sociedad. Pero he aquí que si se tomara conciencia de que este punto de vista es el de un mito no cristiano, o de una religión no cristiana, es evidente que los cristianos no aceptarían de hacer el *mea culpa*, su autocrítica, partiendo de ese criterio. Aceptan hacerla porque tienen precisamente la garantía de que es un criterio no religioso, que les parece, por consiguiente, legítimo. Dicho de otro modo, la autocrítica cristiana con el auxilio de la ciencia, de la historia, de la sociología, puede ser perfectamente legítima. Pero no hay que imaginarse que así se puede ingresar en la cultura de nuestra sociedad occidental, ni que nos encontramos en lo más mínimo con el hombre común que vive en esta sociedad y que nada comprende del discurso científico pero que cree en la ideología de la ciencia. Ello implica una ausencia total de interés, de parte de los no cristianos, por toda la ostentación, la jactancia y la grandilocuencia que los cristianos ponen en torno de su *aggiornamento*. Los cris-

tianos pueden votar por la píldora, la revolución, el aborto, la unión libre, el matrimonio de los sacerdotes, y contra el imperialismo, la desigualdad del desarrollo, etcétera; pero deben darse cuenta de que eso no le interesa a nadie más que a los otros cristianos. Se felicitan entre sí. Pero el hombre de la calle se ríe por lo bajo y no siente para nada ganas de entrar en una iglesia o de creer en un palabra cristiana. Por supuesto, el militante aceptará ese aliado, pero en modo alguno se interesará por lo que pueda tener de cristiano. Por lo tanto, ese error de apreciación debe normalmente llevar a la desaparición de los cristianos tradicionales, desalentados por cambios que no comprenden y por la ausencia de nuevos cristianos. Cuanto más moderno sea el cristianismo tanto más perderá su posición, tanto más los últimos cristianos estarán aislados. Los hermeneutas y los neocristianos serán dentro de poco los más solitarios de todos los hombres en nuestra sociedad. No hay que engañarse con el "diálogo con los no-cristianos". ¿Quiénes son los no cristianos en cuestión? Si nos fijamos en ellos, comprobamos que en Francia son siempre *ex cristianos*, tales como G. Mury y R. Garaudy. Si están dispuestos al diálogo, si se interesan por lo que pasa en las Iglesias, es porque han recibido una buena y sólida formación cristiana y porque, desde su juventud, están atentos e informados acerca de estos problemas: pero los demás se ríen totalmente de ello. Ahora bien: mientras el cristianismo sigue siendo religión, está al nivel de las otras religiones: se halla en pie de igualdad y puede ganarse a los hombres por razones religiosas. Lo mismo podría acontecer hoy. En cuanto a los hombres occidentales de esta época, víctimas de la angustia, del miedo, de los prestigios de la ciencia, de las fascinaciones de la Omnipotencia, de los delirios del consumo, si el cristianismo quiere ganarlos, encontrarlos donde se ha-

llen, tiene que ser más religioso de lo que era. Tiene que *redescubrir* sus fiestas auténticas, sus éxtasis místicos, su misterio, sus ritos sacramentales (y no digo: conservar los mismos ritos y misterios), su sacerdocio sagrado, su suprema autoridad indiscutible, sus milagros, su modo de vida atemporal... Tiene que rechazar la discusión, la teología, la crítica, la democracia, el incógnito. Junto con ello, deberá entrar en competencia con las demás religiones: posibilidades de ganar no le faltan. Y habrá de conseguir nuevamente abundantes conversiones. Pero no hay que engañarse: se tratará de un *remozamiento religioso.* En estas mismas páginas he intentado ya demostrar que ciertas audacias de la "nueva teología" tendían a ello inconscientemente.

Si no enfilamos ese camino, entonces hay que comprender que el cristianismo está en ruptura con nuestra sociedad, como siempre ha estado en ruptura con el mundo, del cual nuestra sociedad es un aspecto. Pero la situación es compleja: cierto es que la Iglesia y el cristianismo se alimentan de un pasado cultural que tiene que ser criticado, y ello no según el imperativo de la ciencia o de la mayoría de edad del hombre moderno, sino según su exigencia intrínseca, según la fuerza que vive en la Revelación y que periódicamente hace estallar el ropaje eclesiástico y teológico que se le impone. En cambio, si se toma el rumbo antes indicado, se corre el riesgo de no alcanzar un acuerdo y una comprensión recíproca con nuestra sociedad y nuestros contemporáneos. Por lo contrario, este cristianismo de retorno a las fuentes (no forzosamente las que testimonia la exégesis moderna) será aún menos comprendido y entendido, porque la autocrítica del cristianismo implica el redescubrimiento de lo que en el cristianismo continúa siendo totalmente inasi-

milable para el hombre y, también, la crítica y la recusación de las sendas religiosas del hombre, tanto moderno como antiguo.

No hay razón alguna, sino un molesto espíritu de sincretismo o de dimisión, para considerar que nuestra época es el alba de las promesas del Señor, promesas que ahora el hombre asume y cumple. Frente a las religiones que el hombre se instituye, la única actitud cristiana posible es la del combate y la de la eliminación. Pero no para reemplazar con una religión cristiana a las demás: ¡para hacer salir al hombre de la trampa religiosa de la que no puede zafarse! Dicho de otro modo, es reiniciar el combate de los profetas y de los primeros cristiano. ¿Y entonces? ¿Desacralización? ¿Desmitificación? ¿Desmitologización? ¿Desrreligiosidad? ¿Y no es exactamente eso lo que dicen todos los intelectuales de hoy? ¿Lo que escribí hace treinta años sobre el particular no se ha convertido en trivialidad, en opinión bien asentada, en evidencia, en lugar común? Todo el mundo hace esta labor y ello ofrece escaso interés. Ahora bien: creo que sobre este particular hay un equívoco que merece ser considerado. Cuando yo enunciaba, en aquel entonces, la necesidad de desacralizar, de desmitificar, apuntaba a las realidades del mundo partiendo de la verdad del Evangelio. Pero he aquí que el camino que se ha tomado consiste en desmitificar las Santas Escrituras, en "desreligionizar" la Iglesia, partiendo de las verdades del mundo. En cuanto a las realidades políticas y sociales, es muy simple, cada día resolverá sus problemas; el mundo, por sus propias fuerzas, se desacralizará. El mensaje profético se ha convertido más o menos en "Nuestro Jehová es una concentración de nuestros sueños, de nuestros deseos, de nuestras esperanzas de judíos; afortunadamente, los carros caldeos, las técnicas agrícolas egipcias y el comercio de Tiro nos per-

mitirán realizarlo y, gracias a ellos, podremos afirmar que nuestro Jehová no es tan falso como..." El mensaje de los primeros cristianos: "Nuestra experiencia de Cristo resucitado podrá ser testimoniada gracias a la unificación del mundo (como con Roma) y su universalidad de Señor será finalmente concretada gracias a los medios de comunicación y a los *mass media.* Si es Hijo de Dios, es porque en ese nuevo universo podemos cómodamente unir a todos los pueblos; su resurrección no es sino el símbolo de la identidad agustiniana que realiza los designios de Dios..." Ahora bien: esto es precisamente todo lo contrario de lo que clama el mensaje bíblico. El poder de desacralización es el sólo y único y exclusivo poder de los Evangelios, de la palabra de Dios contenida en las Santas Escrituras, y de una Palabra conservada en su texto, de una Palabra que no tenemos por qué desmitificar, disecar, explicar, pues en su forma, inseparable de su fondo, lleva (y me mantengo ultraclásico porque ese clasicismo es la única salida posible frente a los dioses de este mundo), por decisión actualizada de Dios, la sola verdad posible, pero a condición de dejarla en su integridad y no pretender desmitificarla: ¿en nombre de qué? Ella desacraliza a la Iglesia a medida que se reproduce lo sacro. Ella mata a la religión que quiere asfixiar la fe y la Revelación en los cristianos. Pero a condición de dejarle su libertad y a condición de no envolverla con cintas de tradición y de teología, de morales, de ritos —convirtiéndola en una momia— y de no despedazarla, de no descuartizarla, como los *membra disjecta* de Orfeo —convirtiéndola en cadáver experimental. Basta con dejar hacer a la potencia explosiva de esa Palabra tomada tal como es. Pronto se produce un autolavado de la Iglesia y de los cristianos. Pero a condición de que sea éste el camino que se tome. Y ello no puede sino acompañarse de un trabajo de desa-

cralización, de secularización contra los dioses del mundo presente. Querer que los objetos técnicos no sean sino objetos, reducidos a su utilidad, medidos con ojo frío, y *despreciados* por su utilización siempre vil —y que en nada ofrecen el sentido de la vida. Querer que la técnica sólo sea un conjunto de medios, que deben ser sometidos a duras pruebas, de procedimientos utilitarios, por supuesto interesantes, pero que en nada enriquecen la vida, que no permiten un auge espiritual y que en nada caracterizan al hombre. Querer que la ciencia sea un representante, entre otros muchos posibles, del mundo en que vivimos y que jamás ofrezca la clave de la verdad. Querer que el Estado sea rigurosamente laico y secularizado, como consecuencia de no aceptar ninguna ideología política que él promueva: ni gaullista, ni comunista, ni demócrata. Considerarlo como a un administrador útil, aceptable, por supuesto como administrador pero *ne sutor ultra crepidam*. Nos oponemos a que sea en modo alguno un objeto de adoración, de confianza, de esperanza, o sea que rechazamos la estructura del Estado-nación y la función del Estado-providencia. Querer que la historia sea una novela interesante de la aventura humana, y nada más, nada más, y no la enorme diosa que nos permite vivir... Debemos, pues, ser iconoclastas, pero no de la estatua de Jesucristo o de Dios: para éstas hay en acción fuerzas conjugadas. Por una parte, digamos, la palabra de Dios se encarga de ello, pero, por otra, también el mundo se ocupa de lo mismo. No podemos sino aplaudir la destrucción del ídolo divino fabricado por los traidores cristianos, por Nietzsche o por Bakunin, y no tenemos que tomar por nuestra cuenta sus acusaciones ni bailar la danza del *scalpa* en torno del verdadero Dios de Jesucristo. Que el Dios de Voltaire y el de Bakunin mueran está bien, pero hay que reconocer que nada tienen que ver con el Dios

creador del Cosmos, el Dios pródigo de los milagros que da satisfacción a las oraciones, el Dios del Sinaí, el Dios Padre, el Dios Todopoderoso, Trascendente, Soberano: pretender eliminar a este Dios en nombre de la crítica de Nietzsche es, por un lado, llevar esa crítica hasta donde él mismo no la llevó y es confundir a este Dios, que es el Dios de Jesucristo, con el ídolo racionalizado de la tibieza cristiana. Iconoclasta: se trata en realidad de destruir a los dioses del mundo que los cristianos ven, sin verlos, erigirse ante ellos y a los que toman por príncipes encantadores: dioses del poder, de la velocidad, del consumo, de la utilidad, del dinero, de la eficiencia, del conocimiento, del delirio, del sexo, de la locura, de la revolución, del conocimiento agnóstico, de la política, de las ideologías, del psicoanálisis, de la clase, de la raza; dioses del mundo que exigen holocaustos inauditos. Quien combate al Dios bíblico para desmitificarlo, desacralizarlo, en lugar de combatir esas divinidades, consagra a la muerte, y no sólo a la muerte espiritual sino también física, a millones de hombres. Aquí reside la responsabilidad cristiana.

Porque hay millones de hombres que padecen hambre, pero hay millones de hombres que mueren por la potencia divina de la ideología política: el que elige la vida política para salvar a los hombres, para que los hombres no sean ya explotados, no ya víctimas de la guerra, es el más seguro responsable de la futura explotación y de las guerras ulteriores: porque se ha entregado a la adoración del dios político. Si no es cristiano, no puede actuar de otro modo, no es responsable. Si es cristiano, es responsable. Afirmo que cristianos compinches y compañeros de los comunistas en 1944 son responsables de los millones de víctimas (holocaustos al dios político) de Stalin. Hoy, lo propio acontece con Mao. No es un problema de elección política, es un problema de adoración de un dios

y de vocación sacra. Como lo señala claramente J. Brun, la desmitologización "debe llevarse a cabo precisamente no sobre los mitos que de ordinario se combaten, sino sobre los intentos mismos que pretenden librarnos de ellos". Porque los mitos antiguos se conocen. Están catalogados como tales y ya no son peligrosos. Un mito conocido nada significa. Es una chiquillada de intelectuales cristianos que danzan su peán sobre mitos que se han tornado inexistentes, en primer lugar los mitos bíblicos. Pero lo que es mito viviente no es reconocido como tal: y en ese preciso instante la lucidez profética, proveniente del Espíritu Santo, debería permitir a los cristianos señalarlos y emplazarlos. Por supuesto, es menester aún no rechazar de antemano el poder del Espíritu Santo y, por consiguiente, no pretender actualizar y vivificar las Escrituras mediante la hermenéutica. Ahora bien: si los cristianos no cumplen esa función, nadie la cumplirá. Pero, se objetará, esta antigua revelación de nada puede servir para la novedad de nuestra época. La modernidad nada tiene que ver con los tiempos bíblicos: así pues, ¿por qué el mensaje bíblico no habría de tener necesidad, incluso para cumplir esa función, de ser refrescado, rejuvenecido, remozado con la modernidad? Y precisamente ése es el problema. ¿Hay primero que reformular ese mensaje o tiene sentido tal como está? Conozco a buen seguro toda la novedad de esta época. Pero quedo de inmediato sorprendido por la modernidad de la proclamación bíblica. Cuando la Escritura nos revela que el hombre, dominado por el espíritu de potencia y de conquista, quiere construirse un mundo para él y sólo para él, con exclusión de Dios, y que quiere explotar ese mundo en su provecho y proclama "¿Dónde está Dios?; ¿qué puede hacer ese Dios inoperante, invisible e incoherente. . .?"[1] ¿Se trata, en efecto, de un discurso superado que hay que desmitologizar?

A tal actitud la Biblia la llama orgullo, pecado y ruptura con Dios, y la condena. El mundo moderno, por lo contrario, considera que de esa manera el hombre se realiza, se cumple, se vuelve mayor, adulto y toma el destino en sus manos. Pero, ¿acaso la Biblia ha dicho alguna vez lo contrario? Ha dicho que el hombre desea en efecto tomar el destino en sus manos cuando establece su propia ley, para sí mismo, que mata a Dios, y que se fabrica dioses a su imagen "que caminan ante nosotros". Sin duda, ahora, los cristianos, en lugar de mantener los juicios de la Biblia sobre esa empresa del hombre, adhieren a ella, aprueban la ciudad secular, y el hombre triunfador responsable de sí mismo ante sí mismo alcanza finalmente la mayoría. Pero, ¿la Biblia ha dicho alguna vez lo contrario? Ha dicho constantemente que el pueblo de Israel está llamado a ofrecer su adhesión a esa conquista del hombre por él mismo, que casi ineluctablemente aprueba el poder político, el aumento de las riquezas, el desarrollo de la sabiduría (ciencia) y que aquí es donde radica su éxito. El pueblo de Israel se asocia a las conquistas humanas. Y nada de nuevo veo en relación con la elucidación bíblica, ni en el auge prodigioso de las ciencias, técnicas y políticas actuales, ni en la adhesión de los cristianos a esos admirables logros. El juicio que pronuncian las Escrituras sobre estas tentativas y estas realizaciones en modo alguno son producto de un ámbito cultural que proviene de un medio sacro, religioso y de la desconfianza respecto de toda conquista del hombre. Se ha producido, por lo contrario, un rechazo de ese medio cultural, a la vez como medio sacrorreligioso, y como expresión de la voluntad de potencia del hombre. Las formas han cambiado, el problema sigue siendo el mismo. La dimensión del éxito humano es inconmensurable en relación con los pequeños logros de los egipcios y de los caldeos, el sentido

del juicio primero es idéntico. La dificultad en la que el hombre se compromete es idéntica, la respuesta no precisa pasar por la desmitificación y la muerte de Dios. Es inmediatamente accesible. Y he aquí por qué estoy de acuerdo y, a la vez, en desacuerdo con la célebre fórmula de Bultman: "Si otrora la Palabra de Dios tenía que arrancar a la palabra Dios de la idolatría, hoy debe arrancar a Dios del anonimato y del seudoanonimato" (*Foi et Parole*). De acuerdo porque es exacto que, al no llevar ya los dioses modernos al nivel del vocabulario, el nombre explícito de Dios, no hay por qué querer arrancar a Dios de esa confusión: por lo contrario, se trata de restituir en la indiferencia anónima la especificidad del nombre de Dios y de reafirmar, entre los ídolos, la unicidad de Dios en Jesucristo. Y estoy en desacuerdo porque ello no puede llevarse a cabo sino mediante un combate explícito y claro contra la idolatría. Ésta no ha desaparecido: muy por lo contrario. Y si no hay que retirar la palabra Dios de las confusiones idólatras, hay que darle un sentido nuevo mediante la denuncia, rechazo, acusación de los otros dioses, encubiertos, ocultos, secretos, que asedian y seducen tanto más seguramente cuanto que no se declaran abiertamente dioses. Resulta claro que la tarea de los cristianos y de la Iglesia es totalmente diferente según que se estime estar en un mundo secularizado, social, laico y adulto, dispuesto a recibir y a entender un Evangelio desmitificado, racionalizado, explícito —siempre y cuando mundo y Evangelio se hallen en pleno acuerdo espontáneo por ser ambos no religiosos—, o bien que se estime estar en un mundo poblado de dioses ocultos, pleno de mitos y de sueños, en un mundo que, vibrante de pulsiones irracionales, oscila de mística en mística, y en el cual la Revelación cristiana tendría, una vez más, que desempeñar su papel negador, para la liberación del hombre

y por accesión del hombre a sí mismo no como sus demonios lo impulsan a querer ser sino como su Padre lo quiere.

Pero a la simple evocación del combate de la fe contra los ídolos modernos, los ídolos verdaderos, oigo levantarse inmediatamente protestas indignadas: "Henos otra vez en la mentalidad medieval; Ellul nos invita a la Cruzada contra los Infieles o, por lo menos, a una apologética totalmente caduca." Eso constituiría un contrasentido total. No sólo contrasentido respecto de mi pensamiento, lo que no es grave, sino contrasentido respecto de la realidad: en efecto, la cruzada y la apologética son instituciones específicas del tiempo de cristiandad. No hay posibilidad de cruzada sino cuando hay un *mundo cristiano* opuesto a un mundo no cristiano. No hay posibilidad de apologética sino cuando el cristiano está incluso en la problemática de evidencia planteada por el cristianismo. Ya no estamos en esa situación. Creer que aún es posible llevar a cabo una cruzada o una apologética es soñar. Las cosas que digo aquí no pueden tener ya que ver con las cruzadas lo que tenían que ver, en el primer siglo del cristianismo, cuando se traba de recusar a César. No me imagino a los pocos fieles de Corinto o de Roma lanzarse en una cruzada contra el ejército del *Princeps*. Hemos vuelto a esa época. Ante nosotros está el combate de la fe. Y es necesario si creemos que hay una verdad en la Revelación de Dios en Jesucristo tal como está explicitada en las Escrituras. Seguramente, esto implica que las religiones y lo sacro moderno son errores o mentiras. Por supuesto, si consideramos que es menester negarse a toda distinción entre error y verdad, somos libres de hacerlo. Pero entonces, por favor, dejemos de hablar de Jesucristo, al que se ha designado como la Verdad. Si acaso, podemos recuperar el "cristianismo", en tanto que "ismo" y hacer de

él una linda amalgama de cualquier cosa. Pero no es de eso de lo que nos habla la Biblia.

El combate de la fe en el que estamos comprometidos no es un combate contra el hombre. No se trata de matar al hombre ni de convencerlo de que está equivocado: es un combate por su libertad; incorporado a una forma de lo sacro, prisionero de sus mitos, el buen hombre "moderno" está totalmente alienado por sus neorreligiones. Pues toda religión es, a la vez, necesaria y alienante. Destruir esos ídolos, desacralizar esos misterios, testimoniar la falsedad de esas religiones, es intentar una liberación. La única, a la postre, indispensable para el hombre de nuestro tiempo.

La presente edición de 3.000 ejemplares
fue compuesta y armada en la LINOTIPIA HEA,
Gral. Manuel A. Rodríguez 1960,

y se terminó de imprimir en DEL CARRIL IMPRESORES,
Francisco P. Moreno 2639/41, Bs. As., Argentina,
el día 29 de setiembre de 1978.